

معارف حکمت و فلسفہ
۳

فیلسوف فرہنگ

جشن نامہ استاد دکتر رضا داوری اردکانی

بہ کوشش

حسین کلپاسی اشتری



کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books



حسن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی

فیلسوف فرمناک

به کوشش

حسین کلباسی اشتری



تهران ۱۳۸۲

سرشناسه	: کلباسی، حسین، ۱۳۴۱ - ، گردآورنده.
عنوان و نام پدیدآور	: فیلسوف فرهنگ: جشن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی/ به کوشش حسین کلباسی اشتري.
مشخصات نشر	: تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهري	: ۷۶۰ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۳۶-۵۲-۷
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
موضوع	: داوری، رضا، ۱۳۱۲ - .
موضوع	: فلسفه - مقاله ها و خطابه ها
موضوع	: فلسفه اسلامی - مقاله ها و خطابه ها
موضوع	: مقاله های فارسی - قرن ۱۴
شناسه افزوده	: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
رده بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۹ف۸ک/ B۲۹
رده بندی دیویی	: ۱۰۰
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۵۱۰۶۵۶



فیلسوف فرهنگ

(جشن نامه استاد دکتر رضا داوری)

ناشر: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

به کوشش: حسین کلباسی اشتري

ویراستار: نوشین شاهنده

مدیریت اجرایی: پروین کاظم زاده - امیر صادقی

حروفنگار: لیلا پاکزادیان - نیر اسحقى - شیرین موسوی

عکاس: سیدمحسن سجادی

امور هماهنگی: احمد مظاهری - مجید حدادی

نظارت فنی چاپ: بیوک رضائی

چاپ اول: ۱۳۸۷

شمارگان: ۱۵۰۰

لیتوگرافی: پارسیان؛ چاپ: شادرننگ؛ صحافی: مهرآیین

نشانی: خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۶

تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵ نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

فهرست

درآمد.....	۱۱
مقالات	
مسأله اسماء و صفات الهی.....	۱۷
غلامحسین ابراهیمی دینانی	
ملاحظات در باب مقایسه انسان شناسی هیدگر و ملاصدرا.....	۳۷
محمد رضا اسدی	
سقراط: صورت و سیرت.....	۶۵
شهین اعوانی	
دکتر داوری؛ متفکر فلسفه و فرهنگ.....	۹۷
غلامرضا اعوانی	
... مگر خود فاهمه.....	۱۰۱
سید محمد رضا بهشتی	
بازاندیشی سنت معنوی نبی در دوره مدرن.....	۱۱۱
شهرام پازوکی	

- اینشتین پیرو اسپینوزا ۱۲۷
محسن جهانگیری
- نظری به منظره آزادی ۱۵۷
غلامعلی حدادعادل
- تصویر ابن عربی در نگاه شیخ محمود شبستری ۱۷۵
نصرالله حکمت
- هنر و حقیقت نزد هیدگر ۱۸۷
محمود خاتمی
- مدرنیته و دوستان آن ۲۰۷
سیدمحمد خامنه‌ای
- فرار به فلسفه ۲۲۳
بهاءالدین خرمشاهی
- اعیان ثابته ۲۲۳
محمد خوانساری
- پرسشگر دردمند روزگار ما ۲۳۷
محمد رجبی
- مبانی مدارا ۲۴۹
علی‌اکبر رشاد
- نیچه و حافظ ۲۷۳
رضا سلیمان‌حشمت
- آیا «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» است؟ ۳۰۱
حسن سیدعرب
- تأملی در شعاری که سقراط سر داده بود ۳۰۹
پرویز ضیاء شهبابی
- دکتر داوری؛ شاعری و تفکر ۳۱۷
محمدجواد صافیان

- ۳۳۵ درباره استاد دکتر داوری
روح‌الله عالمی
- ۳۴۵ ارزش و اعتبار تفسیر هیدگر از کانت
بیژن عبدالکریمی
- ۳۶۹ تفکر پست‌مدرن و نخستین متفکر آن
علی کرباسی‌زاده
- ۳۸۷ فیلسوف فرهنگ
حسین کلباسی‌اشتری
- ۳۹۳ علم، تکنولوژی و توسعه
حمیده کوکب
- ۴۱۳ حضور اگوستینوس در سیر تفکر در عالم غرب مسیحی و صور مختلف آن
کریم مجتهدی
- ۴۴۵ میراث علمی - فلسفی جهان اسلام
مهدی محقق
- ۴۶۵ تحلیل فلسفی حق
سیدمصطفی محقق داماد
- ۵۰۳ حجیت و آزادی
گئورگ ویلهلم فردریش هگل / علی مرادخانی
- ۵۱۹ چرا می‌نویسیم
علی‌اصغر مصلح
- ۵۲۹ مقوله زیباشناسی جلال و مضامین جلالی در شعر حافظ
حکمت‌اله ملاصالحی
- ۵۴۵ «پرسش از غرب» در ساحت بیداری اسلامی
موسی نجفی
- گفت‌وگو
- ۵۶۱ گفت‌وگو با محمدرضا ریخته‌گران
- ۵۶۷ گفت‌وگو با استاد دکتر رضا داوری اردکانی

۶۱۷..... Vico's "The New Science"
Ramin Khanbagi

پیوست‌ها

۶۳۷..... فهرست آثار استاد دکتر رضا داوری اردکانی
سیدابراهیم اشک شیرین

۷۴۹..... دست‌نوشته‌ها و تصاویر



درآمد

انتخاب عنوانی درخور برای این مجموعه کار آسانی نبود؛ نخست به دلیل جامعیت شخصیتی که این مقالات به قصد بزرگداشت وی فراهم آمده و قاعدتاً می‌بایست با مقام و حال ایشان تناسب داشته باشد و دوم اینکه عنوان بتواند از نوعی نوآوری و عدم تکرار برخوردار باشد، با دوستان و همکاران عزیزی که دست اندرکار تهیه این مجموعه بودند رایزنی شد و سرانجام آنچه که دغدغه همواره استاد داوری بوده، یعنی عنوان فرهنگ را در آینه تفکر فلسفی ایشان برگزیدیم. مناسبت میان فلسفه و فرهنگ سهل و سراسر است به نظر می‌رسد، اما به هنگام کاوش و تأمل، از صورت نخست خود بدر آمده، ابعاد و پیچیدگی‌های آن آشکار می‌شود. امروزه کمتر کسی است که به فرهنگ و ساحت‌های آن التفات نداشته باشد و خود را دخیل و حتی متولی آن نداند، ولی اگر همگان به فرهنگ و ساحت‌ها و جلوه‌های آن علاقه و اهتمام دارند، در عوض آنکه در مبادی و شرایط و امکانات فرهنگ نظر می‌کند نسبت شایسته‌تری با آن دارد و لاجرم سخن او از ریشه و اصالت بیشتری برخوردار است. اگر فرهنگ عین فلسفه نیست، اما

نمی‌توان انکار کرد که فلسفه مقوم فرهنگ و شرط بقای آن است. فرهنگ بدون فلسفه نحیف و ناتوان و لاجرم شکننده و سخت آسیب‌پذیر است و اگر در جایی خلاقیت و دوام و فربهی فرهنگ دیده شود، بی‌تردید از فلسفه و تفکر در مبادی آن مدد گرفته است. بدین ترتیب انتخاب عنوان فیلسوف فرهنگ نه از سر تفنن و تقیید بلکه از سر مناسبت حقیقی و ملازمت مستمر آن دو بوده است.

فراهم آمدن این مجموعه جز به عنایت حضرت حق و تلاش و همدلی تنی چند از یاران و همکاران عزیز میسر نمی‌گردید. نخست باید از تمامی استادان و ذوات گرانمایه‌ای که قبول زحمت نموده مقالات و نوشته‌های خود را برای ارج‌گذاری به مقام استاد داوری در اختیار ما گذاردند، سپاس ویژه خود را اعلام دارم. پیش و بیش از همه، برادر و همکار ارجمند جناب آقای سیدحسن سیدعرب در این مجموعه سهم و نقش داشته و دارند و اساساً ایدهٔ نخست و سرآغاز حرکت از آن ایشان بود و اهتمام سترگ بعدی نیز، شایسته بود در صدر این مجموعه نام آشنای ایشان ثبت می‌شد ولی با تواضع و اکرام این امر را نپذیرفتند. سه همکار گرامی آقایان دکتر علی‌اصغر مصلح، دکتر علی مرادخانی و دکتر رضا سلیمان‌حشمت نیز به طرق گوناگون همراهی و همفکری نمودند. مدیریت پرزحمت و مستمر اجرایی را سرکار خانم پروین کاظم‌زاده و سپس جناب آقای امیر صادقی برعهده داشتند. حروف‌نگاری متن در چند نوبت توسط خانم‌ها لیلا پاکزادیان، نیر اسحق‌ی و شیرین موسوی صورت پذیرفت. سرکار خانم نوشین شاهنده ویرایش فنی و ادبی مجموعه و جناب آقای امیرحسین حیدری کنترل نهایی و صفحه‌پردازی متن را به‌انجام رساندند. آقایان سیدمحسن سجادی، مجید حدادی و احمد مظاهری نیز به ترتیب تهیه

عکس و تصاویر و هماهنگی در امور اجرایی را بر عهده داشتند. همچنین جناب آقای بیوک رضایی نیز از سوی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در امر چاپ و امور فنی آن مساعدت و همکاری نمودند.

سرانجام باید بگویم که به پشتگرمی و حمایت موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و همراهی ریاست مکرّم آن جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی و همچنین سرکار خانم دکتر شهین اعوانی بود که امکان چاپ و نشر این مجموعه و برگزاری مراسم پاسداشت مقام علمی استاد داوری فراهم آمد.

تمامی کسانی که از آنان نام بردم - و آنان که غیرمستقیم همراهی و مساعدت نمودند و نام بردن از تک تک آنان میسر نشد - در عشق به دانایی و فرهنگ و ارادت به استاد داوری شریک بوده و هستند. سپاس قلبی خود را نسبت به این ذوات گرانقدر ابراز می کنم و برآنم که منت تمامی آنان بر نگارنده به عنوان شاگردی از شاگردان استاد محرز و باقی است. زبان و قلم از ادای دینی که استاد داوری بر گردن نگارنده - و البته سایر شاگردان - داشته و دارند قاصر است. به گمانم این مجموعه تنها به مثابه عرضه برگه ای است از دفتر فضایل و خصائل نامکرّر استاد و ای کاش بیش از این مجال بیان نقش و نشان استاد در تفکر معاصر فراهم می شد. نام ایشان با کمتر ساحتی از علم و فرهنگ و هنر و فلسفه است که پیوندی نداشته باشد. به هر روی این مجموعه حاصل فضل سرشار و اکرام منیع استادان و محققان و بضاعت ناچیز نگارنده است. امید است مورد قبول حضرت حق واقع شده و رضایت خاطر استاد را نیز فراهم آورده باشد.

حسین کلباسی اشتری

تهران - مهرماه ۱۳۸۷



مسأله اسماء و صفات الهی

غلامحسین ابراهیمی دینانی*

این مقاله را به پاس قدردانی از خدمات درازمدت علمی و
فرهنگی فیلسوف معاصر جناب آقای دکتر رضا داوری
اردکانی تقدیم می‌دارم.

مسأله اسماء و صفات الهی و نسبت آنها با یکدیگر و همچنین کیفیت
ارتباط هر یک از آنها با ذات الهی از جمله مسائل عمده و بنیادی است که
در عین حال بسیار بغرنج و پیچیده نیز به شمار می‌آید. ممکن است برخی
اشخاص از طرح این مسأله به این صورت در شگفتی شوند و بپرسند
اهمیت این مسأله در چیست و چرا باید آن را یک امر عمده و بنیادی به

شمار آورد. در مقام پاسخ به این اشخاص باید گفت بررسی مسأله اسم و صفت با موضوع مهم ماهیت زبان ارتباطی محکم و مستقیم دارد و بررسی دقیق در باب ماهیت زبان می‌تواند به ادراک ما از ماهیت انسان کمک کند. در این مسأله نیز نمی‌توان تردید داشت که شناخت و معرفت انسان تنها طریق معرفت حق تبارک و تعالی به شمار می‌آید و کسی که خود را شناسد هرگز نمی‌تواند به معرفت پروردگار دست یابد.

ادراک و اراده که از ویژگی‌های ذهن و زبان انسان شناخته می‌شوند از یک سلسله توانایی‌ها و اصولی برخوردارند که هیچ موجود دیگری در این جهان از آن برخوردار نیست و پیچیده‌ترین دستگاه‌های خودکار نیز از عهده فهم و ادراک آن برنمی‌آید. در میان ویژگی‌ها و آثار گوناگون زبان جنبه خلاق بودن آن اهمیت فراوان دارد و همه شگفتی‌هایی که به سرنوشت بشر مربوط می‌شود از همین خلاقیت ناشی می‌گردد. در اثر خلاقیت زبان است که می‌توان گفت تعداد جمله‌هایی که هر فردی از افراد انسان می‌تواند بر زبان آورد در زمره شماره‌های نجومی قرار می‌گیرد. حقایق بزرگی که در عالم ذهن و زبان مطرح می‌شود به گونه‌ای است که اشخاص سطحی‌اندیش به آسانی نمی‌توانند به آن دست یابند. نکته جالب توجه در اینجا این است که برخی از حقایق مربوط به زبان در اثر کثرت بداهت و شدت آشکارگی از نظر پنهان بوده و دریافت آن به آسانی صورت نمی‌پذیرد، به همین جهت است که برخی از اندیشمندان از روزگار باستان تا امروز به این مسأله اشاره کرده و بر نقش آشنایی‌زدایی تأکید گذاشته‌اند. کسانی که در ساحل دریا مسکن می‌گزینند آنچنان با صدای امواج آن آشنایی پیدا می‌کنند که تو گویی این صدا در گوش آنها طنین افکن

نمی‌گردد. انسان با واژه‌های زبان مادری خود و چگونگی کاربرد آنها آنچنان آشنایی و انس و الفت دارد که از هرگونه تأمل کردن دربارهٔ آنها خودداری می‌کند و در اثر همین تأمل نکردن و درنگ نداشتن است که برخی از حقایق زبان برای او پنهان می‌ماند. دوری جستن از روزمرگی و ترک عادت‌های عامیانه و بالأخره آنچه در اصطلاح برخی از ارباب ادب آشنایی‌زدایی خوانده می‌شود، برای درک حقایق مربوط به زبان لازم و ضروری شناخته می‌شود. شاعر عارف، حافظ شیرین‌سخن، به همین مسأله اشاره دارد آنجا که می‌گوید:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

عادت‌های عامیانه و زدودن آشنایی‌های ساده‌اندیشانه در بالا بردن میزان دقت و افزایش سطح آگاهی انسان مؤثر واقع می‌شود و بسیاری از آنچه در زیر پرده آشنایی مستور مانده ظاهر و آشکار می‌گردد. سقراط با روش ویژه خویش طرح پرسش می‌کرد و به‌گونه‌ای با اشخاص سخن می‌گفت که پرده آشنایی‌های روزمره و عادت‌های عامیانه به کنار می‌رفت و آنچه در زیر این پرده پنهان گشته بود آشکار می‌شد. در خطابه دفاعی سقراط آمده است: «معنی همیشه آنجاست که معلوم باشد آنچه هست چرا هست». بنابراین، می‌توان گفت حقیقت آنجاست که بشر هر چیزی را از چشم خود و برای خود نبیند، بلکه به آن چیز از جهت اینکه خود آن چیز است توجه داشته باشد. وقتی انسان بر اساس خواش‌های نفسانی و آرزوهای شهوانی به اشیاء می‌نگرد زندگی او همانند زندگی یک حیوان است که نمی‌داند چرا زنده است و معنی زندگی‌اش چیست، اما به مجرد اینکه توجه انسان به خود اشیاء از جهت خود آنها معطوف می‌گردد زندگی

او معنی پیدا می‌کند و می‌داند چرا و برای چه چیزی به زندگی ادامه می‌دهد.^۱ جوهر زندگی جز ادراک معنی آن چیز دیگری نیست. کسانی که برای زندگی جز تأمین معاش و خوردن و خوابیدن، منطق و هدف دیگری نمی‌شناسند در حدود طبیعی باقی می‌مانند و از راه یافتن به عالم معانی بی‌نصیب خواهند بود.

رسیدن به عالم معانی با طریق تفکر صحیح ارتباط وثیق و محکم دارد و همه راه‌های تفکر، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن را مورد انکار قرار داد، از زبان می‌گذرد. برخی از اندیشمندان روزگار ما روی این مسأله اصرار ورزیده و می‌گویند ما فقط می‌توانیم از چیزی سخن بگوییم که درباره آن می‌اندیشیم. این اشخاص مسأله دیگری را نیز بنیادی دانسته و می‌گویند معنای زبان همان چیزی است که محکی آن به شمار می‌آید و در اینجا قید دیگری به معنای محکی افزوده گشته و گفته شده است معنای محکی زبان باید معین نیز بوده باشد. کسانی که روی معین و مشخص بودن معنای هر یک از واژه‌ها اصرار می‌ورزند برای اثبات ادعای خود استدلال کرده و می‌گویند اگر معنای یک واژه معین نباشد تفاوت قائل شدن میان سخن معنی‌دار و سخن بی‌معنی از جهت منطقی محال و ممتنع خواهد بود. کسانی که با موازین منطقی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که این استدلال براساس نوعی مصادره به مطلوب شکل گرفته و به همین جهت یک استدلال معتبر به شمار نمی‌آید. زیرا اگر بپذیریم که معنای یک واژه جز محکی آن چیز دیگری نیست و محکی نیز همواره معین و مشخص است، ناچار باید بپذیریم که معین نبودن همان معنی نداشتن است. ولی

۱. آپولوژی، خطابه دفاعی سقراط، چاپخانه دانشگاه صنعتی اصفهان، ص ۵ - ۴.

این مسأله که آیا معنی داشتن با معین و مشخص بودن یکسان است می‌تواند مورد بحث و گفتگو قرار گیرد. در هر صورت قول به اتحاد و یگانگی معنی و محکی و معین بودن معنی در زبان، مستلزم این است که جهان واقع و نفس‌الامر در واپسین تجلیل از اشیاء بسیط و تقسیم‌ناپذیر تشکیل شده باشد و این اشیاء بسیط نیز فقط از طریق نامیده شدن قابل بیان بوده باشند. البته معلوم است که نامیده شدن یک شیء با آنچه وصف کردن آن خوانده می‌شود تفاوت بنیادی دارد. تردیدی نمی‌توان داشت که صفت غیر از اسم است و نامیدن یک شیء با وصف کردن آن تفاوت دارد. آنچه همواره مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد این است که آیا نامیدن بدون هرگونه وصف کردن امکان‌پذیر است، یا اینکه چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. همان‌گونه که به طور اجمال یادآور شدیم کسانی چنین می‌اندیشند که اگر یک واژه یک ما به ازاء معین، یا آنچه به اصطلاح مطابق به فتح خوانده می‌شود نداشته باشد معنی ندارد، ولی در واقع باید گفت این اشخاص میان معنی یک نام و آنچه مسمای آن است غلط و اشتباه کرده‌اند؛ زیرا وقتی مثلاً شخص زید از دنیا می‌رود گفته می‌شود مسمای این نام مرده است. ولی هرگز گفته نمی‌شود معنی نام زید مرده است. مردن معنی یک تعبیر مهمل شناخته می‌شود و کسی نمی‌گوید معنی فلان لفظ یا عبارت مرده است، زیرا مردن معنی یک نام مستلزم این است که آن نام دیگر معنی نداشته باشد. و اگر نام معنی نداشته باشد، گفتن اینکه مثلاً شخص زید مرده است به هیچ وجه مفید یک معنی محصل نخواهد بود.

آنچه برخی از اندیشمندان روزگار ما ادعا می‌کنند به طور خلاصه به این ترتیب قابل تقریر است که اگر معنی یک سخن همان محکی باشد و معنی نیز یک امر معین شناخته شود، ناچار باید گفت برای اینکه معنی

تحقق پذیرد یک سلسله اشیاء بسیط باید وجود داشته باشند تا اینکه زبان بتواند از آنها حکایت کند. لازمه این سخن آن است که زبان نیز در واپسین تحلیل به گزاره‌هایی پایان یابد که اوصاف چیزی را بیان نمی‌کنند، بلکه فقط نام اشیاء را نشان می‌دهند و این بدان جهت است که وصف کردن یقین واقعی و حقیقی نمی‌بخشد و همواره با نوعی ابهام همراه است. طرح این مسأله از جهت منطقی مستلزم این است که جهان به عنوان چیزی که مورد حکایت زبان قرار می‌گیرد، در واپسین تحلیل از هر چیزی تشکیل شده باشد که فقط بتوان از نام آن سخن به میان آورد و البته معلوم است که وقتی فقط از نام سخن می‌گوییم دیگر از اوصاف سخن به میان نمی‌آید. بر اساس آنچه برخی از اندیشمندان تحلیلی روزگار ما ابراز داشته‌اند وجود جوهر، یک ضرورت منطقی است که همه اوصاف بر آن عارض می‌شوند. وقتی از جوهر یک شیء سخن گفته می‌شود به چیزی اشاره می‌گردد که معروض اوصاف بوده و زیر بنای آنها به شمار می‌آید. ما اکنون درباره جوهر و عرض و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر سخن نمی‌گوییم، آنچه در اینجا مورد بررسی واقع می‌شود این است که اسم چیست و صفت کدام است و ارتباط میان اسم و صفت در کدام یک از اقسام روابط قرار می‌گیرد؟ آیا رابطه میان اسم و صفت مانند رابطه میان جوهر و عرض است یا نوعی دیگر از روابط است که با آنچه در جوهر و عرض مطرح می‌شود تفاوت دارد؟

برای اینکه چگونگی ارتباط میان اسم و صفت معلوم شود ناچار باید هویت هر یک از آنها مورد بررسی قرار گیرد. علمای اهل لغت در مکتب بصره اسم را مشتق از «سمو» گرفته و علمای لغوی در مکتب کوفه آن را از کلمه «سمه» مأخوذ دانسته‌اند. لازمه سخن علمای مکتب بصره این

است که هر لفظی در دلالت خود هر یک معنی اسم شناخته شود، زیرا لفظ از آن جهت که دلیل معنی شناخته می‌شود ناچار بر مدلّ خود مقدم خواهد بود و این تقدم همان چیزی است که از معنی «سمو» برمی‌آید. بر اساس سخن علمای مکتب کوفه نیز هر لفظی که دالّ بر معنی باشد اسم خوانده می‌شود، زیرا «سمه» به معنی علامت است و دلالت نوعی علامت به شمار می‌آید. علمای علم نحو به این معنی عام تخصیص وارد کرده و فقط برخی از اقسام لفظ مفید را اسم دانسته‌اند. در نظر این دسته از علما هر لفظی که بر یک معنی دلالت داشته باشد یا از یک معنی مستقل برخوردار است یا اینکه دارای معنی مستقل نیست؛ اگر دارای معنی مستقل نباشد در زمره حروف قرار می‌گیرد و در جایی که از معنی مستقل برخوردار باشد، اگر بر یکی از زمان‌های سه‌گانه نیز دلالت کند در زمره افعال قرار می‌گیرد ولی هر گاه به هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه دلالت نداشته باشد اسم خوانده می‌شود. به این ترتیب اسم لفظی مفرد است که بر حسب وضع بر یک معنی دلالت دارد ولی بر هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه دلالت نمی‌کند. همان‌گونه که علمای علم نحو بر سخن علمای علم لغت در باب معنی اسم نوعی تخصیص وارد کردند، متکلمان نیز بر سخن علمای علم نحو در این باب نوعی تخصیص دیگر قائل شدند. در نظر متکلمان ماهیت هر یک از موجودات اگر از جهت اینکه فقط یک ماهیت است در نظر گرفته شود، اسم خوانده می‌شود ولی اگر با عنوان دیگر مقرون گردد عنوان صفت بر آن صدق می‌کند. از باب نمونه می‌توان گفت آسمان و زمین و دیوار در زیر عنوان اسم قرار می‌گیرند ولی خالق و رازق و طویل و قصیر از جمله صفات شناخته می‌شوند. متکلمان پس از بحث و بررسی درباره تفاوت و اختلاف میان اسم و صفت در مورد اشرف بودن اسم بر صفت یا برعکس آن نیز به تفصیل سخن گفته‌اند.

کسانی که اسم را بر صفت اشرف و مقدم می‌دانند به چند دلیل تمسک کرده‌اند. دلیل اول این است که می‌گویند صفات در زمره مشتقات قرار می‌گیرند ولی اسم به حکم اینکه موضوع شناخته می‌شود نسبت به مشتقات اصل به شمار می‌آید، زیرا اگر امور مشتق به یک اسم غیرمشتق منتهی نگردد و بر آن استوار نشود مستلزم نوعی تسلسل یا دور محال خواهد شد. دلیل دوم این است که می‌گویند آنچه مشتق است همواره مرکب به شمار می‌آید، در حالی که اسم به حکم اینکه موضوع است مفرد شناخته می‌شود. در این مسأله نیز تردیدی نیست که مفرد نسبت به مرکب اصل است و تقدم دارد. و بالأخره در دلیل سوم گفته می‌شود اسم به حکم اینکه موضوع است اسم ذات به شمار می‌آید، در حالی که آنچه مشتق است همواره با نوعی اضافه همراه و اضافه می‌گردد، و البته واضح و آشکار است که ذات برتر از صفت است. به این ترتیب، می‌توان گفت اسم بر صفت تقدم دارد و به همین جهت افضل شناخته می‌شود. در مقابل این گروه از متکلمان کسانی مانند ابوزید بلخی به اشرف بودن صفات بر اسم اصرار ورزیده و می‌گویند اسم برای شنوندگان سود چندانی ندارد و تنها به گونه‌ای محمل هر چیزی دلالت می‌نماید، زیرا کسی که نام چیزی را می‌شنود به طور اجمال می‌داند که چیزی مورد توجه واقع شده است. اما اینکه ماهیت آن شیء چیست و چگونه است، از طریق شنیدن نام آن درست نمی‌آید، در حالی که صفات می‌تواند به حقیقت یک شیء اشاره داشته باشد و چگونگی احوال آن را نیز آشکار نماید. به همین جهت است که اشخاص در مقام تعریف و بیان ماهیت یک شیء به ذکر صفات و چگونگی احوال و خصلت‌های آن می‌پردازند.^۱

۱. فخرالدین رازی، کتاب شرح اسماء الله الحسنى، بیروت، ۱۹۸۴، ص ۳۱.

در اینجا می‌بینیم که ابوزید بلخی و کسانی که مانند او می‌اندیشند در قول به تفاوت میان اسم و صفت روی مسأله اجمال و تفصیل معرفت تکیه کرده و بر این باورند که آنچه از طریق اسم به دست می‌آید جز یک معرفت اجمالی چیز دیگری نیست. برخی از اندیشمندان سخن ابوزید بلخی را نیز مورد انکار قرار داده و چنین می‌اندیشند که دست یافتن به ذات و حقیقت حتی به طور اجمال نیز امکان‌پذیر نیست و بدون ادراک صفات هرگز نمی‌توان از ذات یک شیء سخن به میان آورد. این سخن اگر در مورد ذوات و حقایق موجود در این عالم بتواند مورد تردید واقع شود درباره ذات حق تبارک و تعالی کم‌تر می‌تواند مورد انکار و تردید قرار گیرد. بسیاری از متکلمان بر این عقیده‌اند که ذات و حقیقت حق تبارک و تعالی مورد تعلق علم و ادراک بشر قرار نمی‌گیرد و بر اساس همین طرز تفکر است که سخن گفتن از هرگونه اسم یا نامی که بر ذات حق دلالت داشته باشد مورد انکار آنها قرار می‌گیرد. این اشخاص به جای اینکه از اسم خداوند سخن بگویند روی مسأله اثبات صفات اصرار می‌ورزند، در مقابل این گروه کسانی به ثبوت اسم برای خداوند باور دارند و به انکار صفات مبادرت می‌کنند. البته گروه سوم که بیش‌ترین رقم اندیشمندان اسلامی را تشکیل می‌دهند هم به اسم و هم به صفت برای خداوند اعتراف می‌کنند و برای اثبات آنها نیز کوشش می‌نمایند. هر یک از گروه‌های سه‌گانه برای اثبات ادعای خود در مورد سلب یا ایجاب اسماء و صفات خداوند استدلال کرده و به یک سلسله از براهین تمسک جسته‌اند. همان‌گونه که یادآور شدیم کسانی که روی مسأله انکار اسم اصرار می‌ورزند به دو مقدمه استناد می‌کنند، در مقدمه اول می‌گویند ذات حق تبارک و تعالی از حوزه ادراک

بشر بیرون است و در مقدمه دوم به این نتیجه می‌رسند که آنچه از حوزه ادراک بیرون است و نمی‌توان به آن دست یافت اسم نیز نخواهد داشت. در بیان مقدمه اول گفته می‌شود آنچه در دسترس ادراک بشر قرار می‌گیرد یا جنبه وجودی دارد یا سلبی و یا اینکه به اضافه مربوط می‌گردد.

تردیدی نمی‌توان داشت که علم و ادراک نسبت به وجود یک شیء علم به حقیقت و ماهیت آن نیست، زیرا وجود یک مفهوم عام و بدیهی است که بر همه موجودات اعم از واجب و ممکن صدق می‌کند و این معنی عام نمی‌تواند یک حقیقت مخصوص و معین شناخته شود. علم و ادراک سلبی نیز نمی‌تواند نشان‌دهنده حقیقت حق تبارک و تعالی بوده باشد. در مورد علم و ادراک نسبت به امور اضافی نیز وضع به همین منوال است، زیرا حقیقت و ذات حق تبارک و تعالی از سنخ اضافه و نسبت نیست. بنابراین، ذات حق تبارک و تعالی در دسترس ادراک و علم نیست و انسان نمی‌تواند به آن دسترسی پیدا کند. در بیان مقدمه دوم نیز گفته می‌شود وضع اسم تنها در جایی معنی پیدا می‌کند که مسمای به آن اسم معلوم باشد و تفاهم یا گفتگو در مورد آن امکان‌پذیر گردد. اکنون اگر حقیقت و ذات حق تبارک و تعالی برای افراد بشر قابل ادراک نباشد گفتگو نیز در مورد آن امکان‌پذیر نمی‌گردد و در نتیجه وضع اسم در این باب سودمند نخواهد بود.

در اینجا ممکن است گفته شود درست است که مردم به طریق معمول و متعارف نمی‌توانند به ادراک ذات حق تبارک و تعالی دست پیدا کنند ولی ممکن است خداوند به مقتضای قدرت و عنایت بی‌پایان خویش حقیقت خود را به برخی از اشخاص شایسته نشان دهد و او را از این جهت ممتاز

سازد. اگر بپذیریم که این امر امکان‌پذیر است وضع اسم برای ذات بی‌مانند حق تبارک و تعالی نیز سودمند خواهد بود. آنچه در اینجا ذکر شد خلاصه سخن کسانی است که انکار اسم می‌کنند و به اثبات صفات می‌پردازند. انکارکنندگان صفات نیز در سنگر دفاع از سخن خویش موضع گرفته و به وجوه گوناگون در این باب استدلال کرده‌اند. ما در اینجا به علت رعایت اختصار از ذکر ادله و براهین انکارکنندگان صفات صرف‌نظر می‌کنیم، ولی روی این نکته عمده و بنیادی تأکید می‌گذاریم که اضطراب در سخن و پریشانی در اندیشه برای اهل فکر و ارباب خرد درباره مسأله صفات حق تبارک و تعالی چه از جهت سلب و چه از جهت ایجاب از ناحیه توجه به دو مقدمه سرچشمه می‌گیرد. مقدمه اول این است که وحدت و یگانگی همواره کمال و عظمت، و کثرت پیوسته نقص و نارسایی شناخته می‌شود. باور داشتن این مقدمه به عنوان یک اصل موجب می‌شود که انسان در توحید و یگانه‌گرایی مبالغه کند و در این مبالغه کردن به وادی انکار صفات قدم گذارد. مقدمه دوم این است که انسان به آسانی می‌تواند بپذیرد آنچه بر همه امور قادر و عالم است و نسبت به همه چیز آگاه و سمیع و بصیر شناخته می‌شود کامل‌تر از موجودی است که از این صفات برخوردار نیست. این طرز تفکر است که انسان به اثبات صفات می‌پردازد و به حکم اینکه صفات از یکدیگر ممتاز و منفصل شناخته می‌شوند اعتراف به کثرت صفات نیز ضرورت پیدا می‌کند. تردیدی نمی‌توان داشت که آنچه از این دو مقدمه برمی‌آید موجب پریشانی اندیشه می‌شود و انسان در مقام حکم و داوری در میان آنها با نوعی تعارض روبه‌رو می‌گردد. نکته جالب توجه این است که هم انکارکنندگان صفات و هم کسانی که به اثبات صفات می‌پردازند جز

اثبات وحدت و کمال برای خداوند تبارک و تعالی غرض و مقصد دیگری ندارند. انکارکنندگان از طریق نفی و سلب صفات به اثبات وحدت و کمال برای خداوند همت می‌گمارند، در حالی که اثبات‌کنندگان طریق عکس پیموده و با سخن گفتن از صفات به اثبات کمال برای حق تبارک و تعالی دست می‌یابند. اندیشمندان بزرگ و خردمندان ژرفاندیش برای رفع این تعارض و زدودن هر گونه پریشانی که ممکن است از این طریق پدید آید دامن همت به کمر بسته و برای جمع و توفیق میان این دو مسأله کوشش کرده‌اند. آنچه در این کتاب مطرح می‌شود همان چیزی است که اندیشمندان و خردمندان در راه جمع و توفیق میان این دو مسأله به آن دست یافته‌اند.

همان‌گونه که یادآور شدیم علمای علم نحو کلمه را به سه قسم اسم و فعل و حرف تقسیم کرده و چنین می‌اندیشند که اسم دارای معنی مستقل است و با هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه مقرون شناخته نمی‌شود، و در تقسیم‌بندی دیگر گفته می‌شود هر اسمی از اسماء یا اسم ذات است و یا اسم جزئی از یک ذات شناخته می‌شود و یا اینکه اسم چیزی است که خارج از ذات به شمار می‌آید اسم ذات نیز از دو صورت بیرون نیست. زیرا در جایی که بر یک شخص معین و مشخص دلالت داشته باشد، اسم علم خوانده می‌شود اما در جایی که بر یک ماهیت کلی دلالت کند عنوان اسم جنس بر آن اطلاق می‌گردد.

تردیدی نمی‌توان داشت که وقتی یک اسم بر جزئی از اجزاء یک ذات دلالت داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند در مورد ذات مقدس حق تبارک و تعالی صادق بوده باشد، زیرا صادق بودن یک اسم بر جزئی از اجزاء ذات

مستلزم نوعی ترکیب است و محکم اینکه یک موجود مرکب ممکن الوجود شناخته می‌شود. صادق بودن این سخن در مورد حق تبارک و تعالی ممتنع به شمار می‌آید. بنابراین، کسانی که در مورد اسم خداوند تبارک و تعالی به بحث و بررسی می‌پردازند یا از اسم علم که فقط بر ذات معین دلالت دارد سخن می‌گویند و یا اینکه در مورد آنچه بر خارج از ذات دلالت می‌کند به بررسی‌های خود ادامه می‌دهند، بر سر این مسأله که آیا اسم علم چیست و چگونه می‌توان آن را برای ذات بی‌مانند حق تبارک و تعالی اثبات کرد همواره اختلاف داشته و بسیاری از متکلمان آن را مورد انکار قرار داده‌اند. کسانی که در اثبات اسم علم برای خداوند تردید روا می‌دارند به چند وجه استدلال می‌کنند: وجه اول این است که می‌گویند اسم علم چیزی است که می‌تواند به جای اشاره قرار گیرد و نقش آن را ایفا کند، زیرا وقتی مثلاً شخص حسین را به عنوان حسین می‌خوانیم می‌توانیم به جای آن از ضمیر مخاطب «تو» استفاده کنیم و با کلمه «تو» با او سخن بگوییم، ولی از سوی دیگر می‌دانیم که اشاره کردن به ذات مقدس حق تبارک و تعالی امکان‌پذیر نیست و چون چنین است اسم علم نیز که به جای اشاره می‌نشیند نمی‌تواند برای او وضع شود. در وجه دوم گفته می‌شود مقصود و منظور از وضع اسم علم این است که شخص صاحب نام از آنچه با او در نوع یا جنس شریک است ممتاز گردد و باز شناخته شود. اما از سوی دیگر می‌دانیم که حقیقت حق تبارک و تعالی از اینکه تحت عنوان جنس یا نوع و یا هر مقوله‌ای قرار گیرد برتر و بالاتر است. بنابراین، وضع اسم علم در مورد ذات مقدس حق تعالی امکان‌پذیر نمی‌گردد. و بالأخره در وجه سوم گفته می‌شود آنچه از حق تبارک و تعالی برای مردم معلوم می‌گردد همواره

یک امر کلی شناخته می‌شود، زیرا آنچه مردم درباره حق تعالی می‌دانند یک صفت است و صفت نیز یک عنوان کلی را تشکیل می‌دهد. از باب نمونه وقتی می‌گوییم خداوند موجود است به یک امر کلی اشاره کرده‌ایم و هنگامی که از واحد بودن خداوند سخن می‌گوییم باز هم از یک عنوان کلی سخن به میان می‌آوریم.

در مورد سایر صفات خداوند نیز وضع به همین منوال است از سوی دیگر در این مسأله نمی‌توان تردید داشت که مقید کردن یک امر کلی به کلی دیگر، اگر چه این قیده‌ها هر چه بیش‌تر گردد، هرگز موجب این نخواهد شد که امر کلی از کلی بودن خود خارج شود. به این ترتیب علم و آگاهی انسان نسبت به حق تبارک و تعالی به امور کلی باز می‌گردد و امور کلی نمی‌تواند بر یک ذات معین و مشخص دلالت داشته باشد. در حالی که اسم علم همواره برای یک ذات معین و مشخص وضع می‌گردد. با توجه به آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت چون ذات معین و مشخص حق تبارک و تعالی مورد علم و آگاهی انسان واقع نمی‌شود، وضع اسم علم به عنوان یک اسم خاص نیز در این مورد امکان‌پذیر نمی‌گردد.

همان‌گونه که پیش‌تر یادآور شدیم، این مسأله تنها در مورد ذات معین و مشخص حق تبارک و تعالی مطرح نمی‌گردد، بلکه در مورد ذات معین و مشخص هر موجود دیگری نیز می‌تواند طرح شود؛ زیرا مشاهده کردن یک ذات و دست یافتن به آن بدون هر گونه صفت بسیار سخت و دشوار است. هر نوعی از انواع ماهیت معین و شناخته‌شده‌ای دارد و به همین جهت ادراک آن برای انسان به‌آسانی میسر می‌گردد. آنچه ناگشودنی است و به عنوان یک معضل در برابر ما قرار می‌گیرد، ذات معین و مشخص چیزی است که در جهان خارج تحقق دارد. واقع‌گرایی در این است که به ذات

یک شیء دست پیدا کنیم و البته دست یافتن به ذات شیء به هیچ وجه ساده و آسان نیست. کسانی که اسم خاص را با مجموعه‌ای از اوصاف مترادف و یکسان می‌دانند، در زمره اشخاص ساده‌اندیش و آسان‌طلب قرار می‌گیرند. کسی نمی‌تواند ادعا کند که سعدی با نویسنده بوستان و گلستان مترادف است، زیرا اگر چنین باشد حمل نویسنده گلستان بر سعدی باید از اقسام حمل اولی ذاتی شناخته شود، در حالی که این حمل یک حمل اولی ذاتی به شمار نمی‌آید. این سخن در مورد ذات مقدس خداوند تبارک و تعالی و صفات او نیز صادق است و کسی نمی‌تواند ذات حق تبارک و تعالی را با صفت او مترادف به شمار آورد. در مقابل کسانی که اسم علم را برای ذات خداوند مورد انکار قرار می‌دهند، گروه دیگری به اثبات آن پرداخته و به ادله و براهین مخالفان خود پاسخ می‌گویند. این گروه می‌گویند درست است که اسم علم به جای اشاره می‌نشیند و اشاره حسی به ذات خداوند تبارک و تعالی امکان‌پذیر نیست، ولی این اشخاص چگونه می‌توانند ادعا کنند که اشاره عقلی نیز در این باب امکان‌پذیر نیست؟ در ردّ دلیل دوم مخالفان اسم علم نیز گفته می‌شود، درست است که در اسم علم ممتاز بودن بازشناختن صاحب نام از غیر مقصود و منظور است، اما اینکه مقصود دیگری در اینجا وجود ندارد هنوز به اثبات نرسیده است. و بالأخره در ردّ دلیل سوم مخالفان اسم علم گفته می‌شود، اگر بپذیریم که ادراک همه مردم از رسیدن به مقام ذات معین و مشخص حق تبارک و تعالی ناتوان است، هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که ذات معین حق تبارک و تعالی برای خود حق معلوم نیست و در اینجا است که به آسانی می‌توان گفت: خداوند تبارک و تعالی همان‌گونه که نسبت به ذات معین خود عالم و آگاه است،

بر آنچه وضع اسم علم برای ذات معین خود خوانده می‌شود نیز تواناست. پیشتر یادآور شدیم که برخی از دانشمندان با توجه به همین مسأله گفته‌اند چون خداوند تبارک و تعالی نسبت به ذات معین خویش عالم و آگاه است، به هیچ وجه دور از واقعیت نیست اگر بگوییم که او برخی از انسان‌های وارسته و شایسته را نسبت به ذات معین و مشخص خویش آگاه می‌سازد و در این صورت وضع اسم علم بر ذات معین حق تبارک و تعالی امکان‌پذیر می‌گردد. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود که رابطه اسم و صفت و کیفیت وضع اسم و چگونگی نامیدن شخص از آن جهت که شخص است، از جمله مسائل بغرنج و پیچیده بوده و بسیاری از اندیشمندان ژرف‌اندیش نیز در این باب به تأمل و بررسی پرداخته‌اند. این مسأله در میان برخی از اندیشمندان مغرب‌زمین نیز در روزگار ما مورد بحث و بررسی قرار گرفته و کتاب‌هایی در این باب به رشته نگارش درآمده است.^۱

متکلمان اسلامی در این باب تلاش و کوشش بسیار کرده و سخن‌های بدیع و بی‌سابقه‌ای از خود به یادگار گذاشته‌اند. البته آنچه اهل عرفان و ارباب بصیرت به آن دست یافته‌اند برای توده مردم به آسانی قابل درک و دریافت نیست و کم‌تر کسی می‌تواند به آن سطح از آگاهی نایل گردد. با این همه، نقش متکلمان و موشکافی‌های آنان را در این باب نباید نادیده انگاشت. در مقام وضع اسم برای یک شیء معین و آنچه در واقع «نامیدن» خوانده می‌شود، سه عنصر اساسی و مسما تسمیه ضروری شناخته می‌شود. کسانی مانند غزالی اسم و مسما و تسمیه را سه عنصر متمایز و جدا از یکدیگر دانسته‌اند، در مقابل این گروه کسانی اسم را همان

۱. مراجعه شود به آثار متعدد کریپکی و ویتگنشتاین.

مسمّا دانسته و به جدا بودن تسمیه از اسم و مسمّا باور دارند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا چه کسانی به وحدت و یگانگی اسم و مسمّا باور دارند و انگیزه آنها در طرح این مسأله چه بوده است؟ امام فخرالدین رازی به این پرسش پاسخ داده و طرح این مسأله را به اندیشمندان اشعری منسوب ساخته است. او در توجیه انگیزه این جماعت به یک نکته دقیق اشاره کرده که ذکر آن در اینجا بی‌مناسبت نیست. همان‌گونه که پیشتر یادآور شدیم، لفظ اسم نامی است برای هر آنچه بر یک معنی دلالت می‌کند، که آن معنی نیز به هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه یعنی گذشته و حال و آینده دلالت نداشته باشد. تردیدی نمی‌توان داشت که لفظ اسم خود چنین است، یعنی بر معنایی دلالت دارد که آن معنی با هیچ‌یک از زمان‌های سه‌گانه مقرون شناخته نمی‌شود. آنچه از این دو مقدمه به دست می‌آید این است که خود لفظ اسم مسمّای به اسم است، و آنجا که اسم مسمّا به اسم بوده باشد، اتحاد و یگانگی اسم و مسمّا مسلم شناخته می‌شود. این مسأله که اسم و مسمّای به آن اسم واحد و یگانه بوده باشند، از جمله مسائلی است که کم‌تر مطرح شده و به همین جهت در نظر امام فخرالدین رازی یک امر دقیق به شمار می‌آید. وحدت و یگانگی اسم و مسمّا به معنی وحدت و یگانگی دالّ و مدلول است و این‌گونه از وحدت و یگانگی می‌تواند منشاء یک سلسله آثار بوده باشد. تردیدی نمی‌توان داشت که دالّ و مدلول در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند و دو مرتبه از واقعیت شناخته می‌شوند. اکنون اگر کسی بتواند دو مرتبه از واقعیت را که در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند واحد و یگانه ببیند به طرح یک مسأله غیرمتعارف پرداخته و سخن شگفت‌انگیز گفته است. به همین جهت است که فخرالدین رازی، ضمن اینکه به دقیق بودن این مسأله و اهمیت طرح آن

اشاره کرده، از اشکالی که در آن دیده می‌شود نیز سخن گفته است. اشکالی که او در این مسأله می‌بیند این است که می‌گوید اسم یک شیء، چیزی است که همواره نسبت به آن شیء اضافه پیدا می‌کند. این مسأله نیز مسلم است که اضافه پیدا کردن یک شیء نسبت به خود آن شیء یک امر^۱ معقول و موجه به شمار نمی‌آید.

بنابراین، وحدت و یگانگی اسم و مسمّا قولی است که پذیرفتن آن به هیچ وجه آسان نیست. در اینجا ممکن است گفته شود کسی که در قول به اتحاد عاقل و معقول تردید روا نمی‌دارد، به آسانی می‌تواند به وحدت و یگانگی اسم و مسمّا نیز اعتراف کند. در پاسخ به این سخن باید گفت پذیرفتن اتحاد میان عاقل و معقول بدون قول به وحدت و اصالت وجود معنی معقول و محصلی ندارد. این مسأله نیز مسلم است که متکلمان اشعری نسبت به مسأله وحدت و اصالت وجود نظر مساعد ندارند و آن را به شدت مورد انکار قرار می‌دهند. آنچه می‌تواند میان مفهوم عاقل و مفهوم معقول اتحاد و یگانگی برقرار سازد جز «وجود» چیز دیگری نیست. این سخن در مورد اسم و مسمّا نیز صادق است، زیرا مفهوم اسم غیر از مفهوم مسمّا شناخته می‌شود و میان دو مفهوم مختلف جز از طریق وجود نمی‌توان به وحدت و یگانگی دست یافت. مفاهیم و ماهیات مدار و مشار کثرت بوده و همواره منشاء پراکندگی شناخته می‌شوند. به همان اندازه که مفاهیم و ماهیات موجب کثرت و پراکندگی بوده و تفرقه و جدایی را نشان می‌دهند، حقیقت وجود ملاک وحدت و یگانگی بوده و پیوسته از انس و الفت و همبستگی حکایت می‌کند.

۱. فخرالدین رازی، کتاب شرح اسماء الله الحسنى، عبد الرؤف سعد، بیروت، دارا الکتاب

اختلاف مفاهیم و جدا بودن ماهیات از یکدیگر، چیزی نیست که بتوان آن را مورد انکار قرار داد. در این مسأله نیز تردید نیست که صفات حق تبارک و تعالی از جهت مفهوم یکسان نبوده و غیر یکدیگر شناخته می‌شوند و در اینجا است که یک انسان موحد و یکتاپرست با نوعی مشکل روبه‌رو می‌گردد؛ زیرا او به حکم اینکه یکتاپرست و یگانه‌اندیش است در توجیه اختلاف و چندگونگی مفاهیم صفات و همچنین اختلاف آنها با ذات ناتوان می‌ماند. گسترش هستی و ساری بودن وجود منبسط در همه کائنات که فیض مقدس حق تبارک و تعالی خوانده می‌شود تنها چیزی است که در رفع این مشکل کمک می‌کند و به حل این مسأله یاری می‌رساند. همان‌گونه که یک موجود از آن جهت که موجود است می‌تواند در عین یگانه بودن معلوم و مقدور و مشهود حق تبارک و تعالی بوده باشد، صفات عالم و قادر و شاهد نیز در عین اینکه از جهت مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند، از جهت وجود یگانه و متحد شناخته می‌شوند. نور وجود غروب ندارد و برای هستی ثانی متصور نیست. حقیقت هستی دربردارنده همه آن چیزهایی است که از سنخ هستی شناخته می‌شوند و البته آنچه از سنخ هستی نیست از حریم آن بیرون است. آنچه از سنخ هستی نیست جز نیستی چیز دیگری به شمار نمی‌آید و البته نیستی بطلان محض و هلاکت صرف است. در نظر کسانی که با چشم هستی به هستی می‌نگرند نسبت میان فیض حق تبارک و تعالی و ذات او مانند نسبت میان نم و یم نیست، زیرا جدا شدن یک نم از یک یم نوعی کاسته شدن به شمار می‌آید. بنابراین، نسبت میان فیض حق و ذات او از سنخ نسبت میان یک سایه و صاحب سایه شناخته می‌شود و در این نسبت، کاهش دیده نمی‌شود. البته آنجا که کاهش نباشد جدایی و پراکندگی نیز نخواهد بود. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت کسی که از نگاه

وجودی و مشاهده هستی‌شناسانه برخوردار نیست در مورد مسأله اسماء و صفات با مشکل روبه‌رو می‌گردد و هرگز نمی‌تواند از حوزه اختلاف و جدایی به حریم اتحاد و یگانگی راه یابد. متکلمان اشعری، به رغم تلاش‌ها و کوشش‌های فراوانی که در این راه به عمل آورده‌اند، در وادی اختلاف و تفرقه باقی مانده و از رسیدن به وحدت و یگانگی ذات با صفات بی‌نصیب گشته‌اند. متکلمان معتزلی نیز از عهده حلّ این مسأله برنیامده و به‌گونه‌ای غیرمنطقی و نامعقول از نفی صفات سخن به میان آورده‌اند. حکمای بزرگ و متألّهان عالی‌مقام به درستی در این راه قدم گذاشته و با نگاه وجودی و مشاهدات هستی‌شناسانه خود تا آنجا که می‌توانسته‌اند کوشیده‌اند. آنچه در این مختصر آمد حاصل اندیشه‌های این بزرگان است.



ملاحظاتى در باب مقایسهٔ انسان‌شناسى هیدگر و ملاصدرا*

محمدرضا اسدى**

اینکه مراد ملاصدرا و هیدگر از حقیقت وجود و مفهوم آن چیست؟ مسأله‌ای است که طرح مفصل و حتى مجمل آن مجال و حوصلهٔ دیگری می‌طلبد. اما در اینجا فقط به آن جهت که هم ملاصدرا و هم هیدگر، انسان را براساس نسبتي که با وجود دارد تعريف می‌کنند، در ابتدای تبیین دیدگاه هر یک از این دو، اول دیدگاه او را در مورد وجود بیان می‌کنیم و سپس بر اساس آن دیدگاه، نسبت انسان را با وجود مطرح می‌کنیم.

*. این مقاله را تقدیم می‌دارم به محضر استاد محترم جناب آقای دکتر داوری.

**. استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

اولاً ملاصدرا موضوع فلسفه را همان واقعیت خارجی یا اصطلاحاً «موجود مطلق» معرفی می‌کند.^۱ اما پس از طرح مباحث مختلفی از قبیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، می‌توان گفت از نگاه صدرا «وجود»، موضوع فلسفه است، زیرا در این صورت دانسته می‌شود که واقعیت خارجی که از آن با لفظ موجود یاد می‌شود چیزی جز وجود نیست؛ اما تا مادامی که این مسأله اثبات نشده است نمی‌توان از وجود به عنوان موضوع فلسفه یاد کرد.^۲

ثانیاً موجودی که به عنوان موضوع فلسفه مطرح می‌شود مفهوم وجود نیست بلکه مصداق خارجی آن است، اما تا مادامی که به بحث مفهومی درباره واقعیت می‌پردازیم مفهوم موجود از جهت حکایتی که نسبت به واقعیت خارجی دارد عهده‌دار مفاهیم دیگری است که بر آن حمل می‌شوند. همان‌طور که در متن واقع نیز، حقیقت خارجی موجود عهده‌دار ماهیت و اعراضی است که عارض آن می‌گردند، یعنی رابطه‌ای که بین واقعیت‌های عینی است بین مفاهیم آنها نیز از جهت حکایت از واقع عینی برقرار می‌باشد.^۳ بنابراین، موضوع فلسفه، مفهوم کلی موجود به ماهو موجود نیست بلکه مراد، موجود به ماهو موجود در نفس الامر است.^۴

۱. /سفار، ج ۱، ص ۲۴.

۲. تفاوت فلسفه با عرفان نظری گذشته از روش از جهت موضوع نیز می‌باشد، زیرا موضوع عرفان، وجود واحد شخصی است و موضوع فلسفه، وجودی است که دارای کثرت تباینی یا تشکیکی است. به تعبیر دیگر، موضوع عرفان، وجود لابشرط مقسمی است و موضوع فلسفه، وجود بشرط لا است.

۳. رحیق مختوم، عبدالله جوادی آملی، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۷۳.

۴. /سفار، ج ۶، ص ۸۹.

ثالثاً ملاصدرا بین مفهوم وجود و حقیقت وجود، تمایز قائل می‌شود و از این تمایز به زبان‌های مختلف و تعابیر مختلف یاد می‌کند^۱ و به تعبیر مرحوم سبزواری گرچه مفهوم وجود از شناخته شده‌ترین چیزها است اما کنه و حقیقت وجود که همان واقعیت خارجی است در نهایت پوشیدگی و خفا است.

مفهومه من اعرف الاشياء
و کنهه فى غايه الخفاء^۲

از نگاه صدرا، شناخت مفهومی و حصولی به دو بخش تصور و تصدیق و هر یک از این دو به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند و در این میان، او معتقد است که موضوع فلسفه یا همان موجود نفس‌الامری و واقعیت مطلق، دارای بداهت تصویری است و نیازی به اثبات ندارد^۳. اما نکته قابل توجه در بحث «بداهت تصویری» موجود یا واقعیت مطلق آن است که مراد از موجود به ماهو موجود و واقعیت، در علم حصولی نیز مفهوم آن است. زیرا مصداق خارجی واقعیت، به دلیل اینکه خارجیت عین ذات آن می‌باشد هرگز به ذهن و فهم کسی در نمی‌آید تا آنکه بدیهی یا نظری باشد.

اما شناخت مصداق واقعیت تنها از راه دانش شهودی و علم حضوری که هر کس از طریق نفس و جان خود با حقیقت بیکران هستی پیدا می‌کند فراهم می‌شود. به تعبیری دیگر می‌توان گفت، امر معلوم گاهی

۱. برای نمونه نگاه کنید به /سفار، ج ۱، ص ۶۶ - ۶۳ که ملاصدرا از اطلاعات وجود در قالب تشبیه به نور یاد می‌کند.

۲. منظومه سبزواری، ص ۹.

۳. /سفار، ج ۱، ص ۲۷ - ۲۵.

وجود است و گاهی مفهوم وجود است - که علی‌القاعده معنای عام مفهوم وجود، شامل ماهیت نیز می‌شود - وجود، عین خارج است و جز با علم حضوری و شهودی ادراک نمی‌شود و مفهوم وجود، با علم حصولی، ادراک می‌شود.

همان‌طور که موجود خارجی اقسام یا مراتب دارد، مثلاً گاهی طبیعی و گاهی مثالی و گاهی عقلی است و گاهی الهی، علم حصولی نیز به تناسب آن موجودات، از مفاهیم حاکی از آنها حکایت دارد و علم شهودی و حضوری نیز متناسب با آن موجودات، دارای مراتب و درجات خواهد بود. رابعاً ملاصدرا با استفاده از دیدگاه عرفان نظری و اهل معرفت، ضمن تبیین تمایز مفهوم وجود از حقیقت وجود، اعتبارهای سه‌گانه حقیقت وجود را تشریح می‌کند. در واقع در یک نگاه کلی می‌توان چهار معنا یا چهار اعتبار برای وجود قائل شد. سه اعتبار یا سه معنای آن مربوط به حقیقت وجود است و اعتبار یا معنای چهارم مربوط به مفهوم وجود است که در این اعتبار چهارم، مفهوم وجود از مفاهیم عامه و یک امر انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی است.

اما سه اعتباری که به حقیقت وجود مربوط می‌شود عبارت‌اند از وجود لابشرط مقسمی، وجود لابشرط قسمی، وجود به شرط شی یا مقید. ۱. وجود لابشرط مقسمی که ذات و حقیقت هر شی به آن است طردکننده و نفی‌کننده عدم است و وجودهای لابشرط قسمی و مقید به وسیله وجود لابشرط مقسمی، طارد عدم هستند و الا با صرف نظر از وجود لابشرط مقسمی طارد و نافی عدم نیستند و همین معنای از وجود بر خداوند اطلاق می‌شود و عرفاً به اصطلاح از اعتبار با عناوینی چون، هویت

غیبیه و غیب مطلق یا ذات احدیت یاد می‌کنند - که البته ذات احدیت غیر از مقام احدیت است - ذات احدی، قبل از همه تعینات است و او به ذات خود موجود است. او غیبت محض و مجهول مطلق است و جز به واسطه لوازم و آثار و تعیناتش شناخته نمی‌شود و به همین دلیل هر شناختی نسبت به او با تنزیه و تقدیس همراه است.

ملاصدرا معتقد است، این معنای وجود از نگاه حکما بر واجب تعالی اطلاق نمی‌شود و حال آنکه این معنای از وجود در نزد عرفا بر واجب تعالی اطلاق می‌شود، در واقع نزد حکماء وجود بشرط لا بر واجب تعالی اطلاق می‌شود، اما در عرفان وجود لا بشرط مقسمی بر او اطلاق می‌شود.

۲. وجود لا بشرط قسمی، همان فیض منبسط و نفس رحمانی است که دارای قید اطلاق است. برخلاف وجود لا بشرط مقسمی که حتی لا بشرط بودن قید آن نیست، وجود لا بشرط قسمی همان فعل و امر الهی است که وجودات مقید آثار این فعل هستند. عمومیت و اطلاق فیض منبسط مفهومی نیست، زیرا کلی مفهومی، اعم از آنکه کلی طبیعی یا عقلی باشد، یک امر مبهم ذهنی است و مفاهیم کلی در تحصیل و وجود خود محتاج به انضمام امور زائد هستند و حال آنکه وجود منبسط در متن هستی بوده و عین تحقق و محض تحصیل و فعلیت است. وجود منبسط، کلی سعی است.

۳. وجودهای مقید و مضاف به ماهیات، مثل عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکباتی از قبیل انسان و حیوانات و درخت و جماد.

۴. سه اعتبار یا سه معنای پیشین مربوط به حقیقت وجود بود، اما این معنای چهارم مربوط به حقیقت وجود نیست بلکه راجع به مفهوم وجود

است. وجود مفهومی، معنای مصدري ذهنی است و این معنای از وجود انتزاعی ذات هیچ موجودی را تشکیل نمی‌دهد. این مفهوم عام وجود صرفاً یک امر ذهنی است که حکایت تصویری نسبت به سه معنای سابق وجود می‌تواند داشته باشد ولی عین هیچ‌یک از آنها نمی‌باشد.

معنای سه‌گانه قبلی افراد مفهوم وجود نیستند تا آنکه مفهوم وجود در ذات آنها به نحو جزئی راه داشته باشد یا عین ذات آنان باشد، بلکه مصادیق آنها می‌باشند و بین فرد که برای ماهیت است و مصداق که برای مفهوم است تفاوت فاحشی وجود دارد. مفاهیم ماهوی دارای فرد هستند مثل انسان که در خارج فرد دارد و افراد متن موجودات هستند، اما مفاهیم غیرماهوی دارای مصداق هستند مثل امکان و شیئیت که این امکان و شیئیت دارای فرد خارجی نیستند یعنی مصداق آنها از متن موجودات محسوب نمی‌شوند بلکه از آنها انتزاع می‌شوند.

در تقسیم‌بندی مطروحه در /سفار جلد دوم ابتدا وجود لابلشروط مقسمی مطرح شده است سپس وجود مقید و سپس وجود لابلشروط قسمی. اما علاء الدوله سمنانی در حواشی بر فتوحات مکیه محی الدین می‌گوید وجود حق، خداوند متعال است و وجود مطلق - که همان فیض منبسط است - فعل اوست و وجود مقید اثر این فعل است. قیصری نیز در مقدمه شرح فصوص /الحکم پیش از ملاصدرا، وجود را به لابلشروط قسمی و بشرط لا و بشرط شی تقسیم می‌کند و همه آنها را ذیل وجود لابلشروط مقسمی قرار می‌دهد. یعنی از نگاه قیصری، لابلشروط مقسمی، ذات واجب تعالی است و لابلشروط قسمی، فیض او و بشرط لا مقام احدیت و بشرط شی، همان وجود مقید است.

ملاصدرا با اینکه بر مبنای اصالت وجود قائل به تشکیک در وجود

است، اما هر چه به اواخر عمرش نزدیک مى‌شود به دیدگاه عرفانى و عارفان مبنى بر وحدت شخصى وجود نزدیک‌تر مى‌شود. از این رو مى‌باید میان نگرشى که او بر مبنای عرفان نظرى و وحدت شخصى وجود به مسأله رابطه انسان با وجود و بلکه رابطه موجودات و کثرات با وجود نگاه مى‌کند با نگرشى که او بر مبنای کثرت تشکیكى وجود به نسبت انسان با وجود و بلکه رابطه موجودات با وجود نگاه مى‌کند، تمایز قائل شد - گو اینکه در مواردی تشابهاتی نیز میان این دو نگرش وجود دارد. با توجه به این مطلب، یادآور مى‌شویم که موضوع عرفان، برخلاف موضوع فلسفه وجود بشرط لا نیست. موضوع عرفان وجود لابشرط مقسمى است. در عرفان از اسماء و صفات حق و احکام آنها، به لحاظ ظهوری که حق در مظاهرش دارد بحث مى‌شود. وجود بشرط لا تعینى است که در عرض وجودهای مقید به اطلاق - یعنی لابشرط قسمی - و مقید به قید خاص - یعنی بشرط شیء - قرار مى‌گیرد و در فلسفه، بحث از وجود به ماهو وجود مى‌شود و بحث از وجود مقید و از احکامی که از ناحیه قیود وجود مى‌آید، نمى‌شود و به همین دلیل فلسفه در عرض سایر علوم قرار نمى‌گیرد بلکه در طول آنها است. اما وجود لابشرط مقسمی، وجود نامحدود است و چون لا حد له و لا رسم له، نمى‌توان بر او برهان اقامه کرد و همچنین این وجود به لحاظ ذاتش، موضوع هیچ علمى قرار نمى‌گیرد.

نکته مهم در بحث نسبت کثرات یا موجودات - و از جمله انسان - با حقیقت وجود آن است که بر مبنای تشکیک در وجود، وجود در مرتبه کمال وجوبی، دارای فعلیت غیرمتناهی است و با هیچ قصور و جهت عدمی و حیثیت امکانی آمیخته نیست، اما پس از نزول از این مرتبه، به اعتبار هر درجه از درجات قصور و کاستی وجودی، از نوعی خصایص عقلی و تعینات

ذهنی برخوردار می‌شود که می‌توان گفت از این‌رو قابلیت شناخته شدن پیدا می‌کند، اما از آن خصایص و تعینات اصطلاحاً در زبان فلسفه با عنوان ماهیات یاد می‌شود. بر این مبنا پس از ذات اقدس حق تعالی، هر موجودی به لحاظ وجودی، «ممکنی» است که دارای دو جهت وجودی و عدمی می‌باشد و به لحاظ این دو جهت، مرکب از دو اعتبار است. اعتبار اول، همان جهت وجودی است و اعتبار دوم، جهت ماهوی است و از ناحیه همین جهت - ماهوی - است که هر ممکن، در مرتبه معینی از قصور و کاستی قرار می‌گیرد و به تعبیر ملاصدرا دارای «امکان فقری» می‌گردد. یعنی وجودهای مقید، عین ربط و تعلق به واجب می‌شوند و از این وجودات که به منزله معانی حرفی هستند با تعبیر «وجود رابط» یاد می‌شود. اما بر مبنای وحدت شخصی وجود، وجود، منحصر در حق تعالی است و موجودات دیگر، از مراتب وجود، محسوب نمی‌شوند، بلکه تجلیات و مظاهر وجود هستند. این سخن به آن معنا نیست که چون وجود منحصر در حق تعالی است پس حقایق امکانی و موجودات عقلی و مثالی و مادی هیچ تحصیلی ندارند و صرفاً اموری وهمی و خیالی هستند، بلکه لازمه اعتقاد به وحدت شخصی وجود، نفی کثرت یا عدم ارتباط میان کثرت موجودات با وحدت و واحد حقیقی نیست. اگر وجود منحصر در واجب تعالی باشد، غیرواجب تعالی معدوم است و چون وجود منحصر در واجب است، پس معدوم به معنای غیر واجب است و در این حال، چاره‌ای جز این نیست که حتی، تعینات و ظهورات واجب که عبارت از «فیض منبسط»^۱ و مدارج و

۱. در عرفان نظری، فیض منبسط همان صادر نخست است که اغلب آن‌را همان فیض مقدس می‌دانند و گاه آن‌را چنان توسعه می‌دهند که شمول آن فیض اقدس را نیز در بر می‌گیرد. اما از این فیض منبسط با تعبیر دیگری مثل وجود لابشرط قسمی،

مراتب آن است نیز معدوم خوانده شوند؛ زیرا ماهیات و امور متعین دیگر، ظهور و تجلی وجودند و نقیض ظهور، سلب وجود و رفع وجود نیست بلکه سلب ظهور و تجلی است. از این رو بر ممکنات، تجلی و ظهور، صادق است و سلب تجلی و ظهور از آنها ممکن نیست و اگر بر آنها عدم نیز صدق می‌کند به معنای واجب نبودن آنها است نه به معنای عدم مظهر و ظهور بودن آنها و بر این اساس، عنوان وجود بر ممکن، جز به مجاز، صادق نیست.

با توجه به توضیحی که در مورد دو مبنای کثرت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود بیان شد، می‌توان گفت براساس کثرت تشکیکی وجود، ماهیت در ذهن و عین به تبع دو وجود عینی و ذهنی موجود می‌شود اما بر مبنای وحدت شخصی وجود، ماهیت یا اعیان ثابته همواره در پرتو نور یا تجلی وجود ظاهر می‌شود و عینی یا ذهنی بودن آن تابع نحوه تجلی و ظهور وجود است.

همچنین با توجه به تفاوت و تمایزی که میان مفاهیم و مقولات ماهوی مثل انسان و حیوان با مفاهیم و مقولات غیرماهوی مثل امکان و شیئیت ذکر می‌شود، بر مبنای وحدت شخصی وجود، به غیر از وجود واجب، وجود دیگری - اعم از وجود رابط، رابطی یا نفسی - موجود نیست. بنابراین، ماهیت که به واسطه وجود رابطی یا نفسی موجود می‌شود، نمی‌تواند تحقق

مرتبه عماء، حضرت احدیت جمع و گاه واحدی، نیز یاد می‌شود. این حضرت احدیت جمع یا واحدیت، غیر از مقام احدیت است. بر مبنای فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، صادر نخست به هر گونه وصف شود موجودی حقیقی است ولی بر مبنای وحدت شخصی وجود، فیض منبسط، تنها مظهر و مجلای نخست خداوند است و اطلاق وجود یا موجود بر آن جز به مجاز نیست.

داشته باشد، و لذا ماهیات مفاهیمی نیستند که از وجود رابط انتزاع شوند بلکه مفاهیمی هستند که به حکایت از نور وجود و ظهور آن می‌پردازند. مفهوم بودن ماهیات، بر مبنای امکان فقری و همچنین وحدت شخصی وجود، موجب می‌شود تا معانی ماهوی مثل انسان و حیوان به دیگر مفاهیم غیر ماهوی مثل امکان و شیئیت ملحق شوند، زیرا مفاهیم ماهوی نیز نظیر مفاهیم غیر ماهوی فاقد فردی هستند که از وجود نفسی یا رابطی یا از اصل وجود حقیقی برخوردار باشند. خلاصه اینکه بر مبنای وحدت شخصی، ماهیت و مفهوم هر دو در اینکه هیچ کدام از ذوات عینی نیستند، مشترک می‌باشند و ممکنات، اساساً بر حسب ذات خود، باطل هستند و ماهیت آنها ازلاً و ابداً هالک و فانی است و تنها ذات حق تعالی است که دائماً و سرمداً موجود است.

بر مبنای وحدت شخصی وجود، اطوار و شئون وجود چیزی جز تجلی و ظهور آن نیستند، ولی بر اساس کثرت تشکیکی وجود، شئون هستی نیز وجود می‌باشد ولی در هر دو صورت به وجهی که توضیح دادیم معدوم الذات و فانی و هالک هستند. توجه به این مطلب ضروری است که حق تعالی، نه در ذات، بلکه در مقام ظهور، عین اشیاء است و عینیت او نیز در ذات اشیاء نیست، تا آنکه جهت عدمی و سلبی اشیاء ظهور او را مقید گرداند. اگر برای حکیم بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها است، برای عارف بسیط الحقیقه به صورت فهو عین الاشیاء و لیس بشی منها درمی‌آید و مدار بحث از وجود - برای حکیم - به ظهور - برای عارف - بازمی‌گردد. لذا عارف بر مبنای وحدت شخصی وجود می‌گوید، حق تعالی یا همان حقیقت وجود، در مقام ظهور عین همه اشیاء است و اشیاء در ظهور و

تجلى عين او هستند و ذات هيچ‌يك از اشیاء عين ذات واجب تعالى نيست و ذات واجب نیز عين ذات هيچ‌يك از آنها نمى‌باشد.^۱

آنچه تاکنون در باب حقيقت وجود و نسبت آن با موجودات — خصوصاً مستند به فصل‌هاى بيست و هفتم تا سى‌ام جلد دوم/سفار — بر مبنای کثرت تشكيكى وجود و وحدت شخصى وجود گفتيم، بيش‌تر حکايت از حيثيت عدمى بودن ممکنات و نحوه تجلى وجود حق تعالى بر ماهيات — که مفاهيم و شيئيت ماهوى مخالف دارند و معدوم الذات هستند — مى‌کرد اما ملاصدرا در فصل سى و سوم اسفار به آن روى سکه وجود ممکنات يعنى همان حيثيت آينه بودن ايشان نسبت به ظهور وجود حق تعالى و همچنين آينه بودن وجود حق تعالى نسبت به ممکنات، اشاره مى‌کند و در اين بحث نیز کما فى السابق به شدت متأثر از نگاه عارفان و عرفان نظرى است. در اینجا بدون آنکه بخواهيم حتى به اجمال نکاتی را در باب حيثيت آينه‌ای موجودات و ممکنات متذکر شويم، خواستيم بگويم بنابر نگاه ملاصدرا على الظاهر موجودات يا همان ممکنات يا همان تجليات، یک حيثيت عدمى دارند و یک حيثيت آينه‌ای؛ اما در واقع چنان‌که توضيحش گذشت، حيثيت عدمى ممکنات چيزی جز همان حيثيت مرآتى و آينه‌ای موجودات نيست و عدم بودم ماهيت و امور متعين — و در اين ميان بالأخص انسان — و تجليات و ظهورات حق تعالى به معنای واجب نبودن

۱. آنچه از ابتدای قسمت «رابعاً» تا به اینجا مطرح شد، بخش‌هاى از مطالب آن مستند است به جلد دوم/سفار از صفحه ۳۱۸ تا صفحه ۳۳۹ و همچنين شرح/سفار با عنوان رحيق مختوم از استاد جوادى أملی، بخش پنجم از جلد دوم/سفار، صفحه ۴۱ تا ۱۴۵.

آنها است نه به معنای نمود نبودن آنها. آری ممکنات «بود» ندارند امرا «نمود» دارند. در این میان حقیقت انسان و خصوصاً انسان کامل بیش از هر موجودی و بهتر از هر موجودی می‌تواند آینه‌دار حقیقت وجود و مظهر تمامی اسماء الهی باشد.^۱ سر برترین آینه هستی بودن انسان و جایگاه ممتازش در میان تمامی تجلیات یا همان ممکنات عالم این است که انسان به دو چیز بر کل موجودات دو جهان - دنیا و عقبی - برتری یافت، یکی علم به حقایق اشیاء و دیگری قدرت و توانایی بر انجام آنچه می‌خواهد.^۲

ملاصدرا در تقریری دیگر، که صبغه فلسفی آن بر صبغه عرفانی آن می‌چربد، بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود در باب نسبت انسان با وجود معتقد است که فصل حقیقی انسان ناطقیت نیست، بلکه فصل حقیقی انسان وجود است.^۳ ملاصدرا بین فصل منطقی انسان - یعنی ناطقیت - با فصل حقیقی انسان - یعنی وجود - تفاوت قائل می‌شود^۴ و ناطقیت را فصل منطقی انسان می‌داند و نه فصل حقیقی انسان. به عقیده صدرالمتألهین نه تنها فصل حقیقی انسان وجود است، بلکه فصل حقیقی هر موجودی به نحوه وجود او بازمی‌گردد؛ زیرا فصل حقیقی هر موجودی و از جمله انسان آن چیزی است که به واسطه آن او موجود - و از جمله انسان - بالفعل می‌گردد و آنچه که موجب فعلیت و تشخیص انسان می‌شود وجود است و لاغیر. آری این حقیقت وجود است که به تناسب شدت و

۱. تفسیر آیه نور ملاصدرا، ترجمه محمد خواجه‌وی، ص ۱۰۰.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۷.

۴. اسفار ج ۱، ص ۳۹۳ و ج ۸، ص ۳۴۵ - ۳۴۴.

ضعفش، به صورت موجودات مختلف و از جمله انسان نمودار مى‌شود.^۱ نتیجه منطقی این سخن که فصل تمامی موجودات - و از جمله انسان - نحوه وجود آنها است، این است که هر موجودی - و از جمله انسان - مى‌تواند به سهم خود معرف و شناساننده وجود باشد؛ زیرا این وجود است که در مراتب مختلف به صورت اشیاء و موجودات مختلف پدیدار مى‌شود. تا به اینجا از دیدگاه صدرا در باب نسبت انسان و موجودات با وجود سخن گفتیم، اما اکنون در مقام مقایسه، نوبت آن است که از افکار هیدگر در مورد نسبت دازاین با وجود آگاه شویم.

همانند ملاصدرا، در ابتدا اجازه دهید از عقیده هیدگر در باب وجود باخبر شویم تا سپس در پرتو آن به بررسی نسبت انسان با وجود بپردازیم. اولاً برای هیدگر موضوع محوری و اصلی متافیزیک «وجود» نیست، بلکه «وجود» است او معتقد است این یک انحراف فاحش و خطای مستمر در تفکر متافیزیکی غرب بوده است که به جای آنکه به وجود بپردازد به موجود پرداخته است.^۲

بنابراین، با توجه به آنچه از قول صدرا در باب موضوع فلسفه نقل کردیم، به زعم هیدگر و بنابر مبانی او، ملاصدرا نیز در صف کسانی قرار مى‌گیرد که به جای پرداختن به وجود به موجود پرداخته است. اما اگر با توجه به آثار و مباحث ملاصدرا در مکتوباتش بخواهیم درباره نگرش او قضاوت کنیم، باید گفت انصافاً ملاصدرا نه تنها صرفاً به بحث از موجود نپرداخته است بلکه به دقت جایگاه موجود و وجود را و نسبت این دو با

۱. الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۱.

2. *Being and Time*, pp. 21 - 28.

یکدیگر و نسبت مفهوم و حقیقت وجود را از یکدیگر تفکیک و با یکدیگر کاملاً مشخص نموده است. در اینجا با توجه به توضیحاتی که پیش از این در باب افکار ملاصدرا دادیم از توضیح بیش‌تر در این زمینه خودداری می‌کنیم. ثانیاً اگر هیدگر می‌گوید موضوع و محور اصلی فلسفه باید وجود باشد، مراد او از وجود حقیقت وجود است نه معنا و مفهوم وجود. هیدگر به دقت میان «معنای موجود»^۱ و «موجود»^۲ تفکیک می‌کند و رابطه معنا به مفهوم عامش را با حقیقت وجود تحلیل می‌کند. او ذیل بحث از رابطه «فهم و تفسیر»^۳ و همچنین ذیل بحث از «زمانمندی به عنوان مفهوم و معنای هستی‌شناختی مراقبه»^۴ در کتاب وجود و زمان به نکات سودمندی درباره معنا و نسبت آن با وجود اشاره می‌کند.

تحلیل هیدگر از مفهوم «معنا» یک تحلیل هستی‌شناختی است، یعنی او مفهوم «معنا» را در پرتو نسبتی که معنا با وجود ایفا می‌کند تبیین می‌کند و همچنین او از نسبت معنا با دازاین و نقش دازاین در معنادار کردن معنا سخن می‌گوید. به خاطر داریم که هیدگر در باب «فهم» دازاین می‌گفت فهم یکی از امکانات دازاین است که دازاین از طریق آن، و به واسطه طرح‌اندازی، خود را به پیش می‌برد «همچنین به واسطه طرح‌اندازی فهم امکانات موجودات مکشوف می‌شود»^۵.

1. Meaning of entity

2. Entity

3. Understanding and Interpretation, *Being and Time*, pp. 192 – 194.

4. Temporality as the Ontological Meaning of care, *Being and Time*. pp. 370 – 372.

5. *Being and time*, p. 192.

خصلت ذاتی این امکان آن است که در هر موقعیتی با «نوعی از وجود موجود»^۱ است که فهمیده می‌شود. در واقع تو گویی از طریق فهم و امکان هر موجود، این موجود است که مکشوف می‌شود. به تعبیر هیدگر «وقتی موجودات «در قلمرو - عالم» به همراه هستی دازاین مکشوف می‌شوند، یعنی که آنها فهمیده می‌شوند و در چنین حالتی ما می‌گوییم آنها دارای معنا هستند»^۲. ولی باید توجه داشت «آنچه فهمیده می‌شود معنا نیست بلکه موجود یا جانشین آن یعنی حقیقت وجود است»^۳. معنا به زعم هیدگر نوعی انکشاف و آشکارسازی وجود از طریق موجودات است که توسط فهم دازاین حاصل می‌شود. بنابراین، «معنا یک حالت وجودی دازاین است نه یک دارایی‌ای که با موجودیت موجودات، گره خورده است»^۴. پس «اگر ما می‌گوییم موجودات دارای معنا هستند یعنی در وجودشان قابل دسترسی هستند»^۵. و از طرف دیگر، اگر موجودات دارای معنا هستند از این جهت است که وجودی^۶ که قبلاً مکشوف و آشکار شده است بستری شده تا موجودات به واسطه طرح‌اندازی دازاین، قابل فهم شوند.^۷ بنابراین، «طرح‌اندازی اولیه فهم وجود، معنا را - به موجودات - اعطا می‌کند»^۸ و

1. The kind of Being of the Entity

2. *Being and Time*, p. 192.

3. *Ibid*, p. 192.

4. *Ibid*, p. 193.

5. *Ibid*, p. 371.

6. Being

7. *Being and Time*, p. 372.

8. *Ibid*, p. 372.

پرسش درباره معنا و مفهوم وجود هر موجودی، در قالب بستری که مبتنی بر فهم وجود به عنوان هستی همه موجودات است، شکل می‌گیرد.

اکنون اگر بخواهیم با توجه به مطالبی که از قول هیدگر نقل کردیم به طور مشخص، چند نکته را در مورد دیدگاه او در باب وجود و مفهوم آن متذکر شویم، باید توجه کنیم که هیدگر «معنا» - به مفهوم عامش و نه به مفهوم معنای وجود - را مجرای مناسبی برای تأمل در باب حقیقت وجود می‌داند. اگر ملاصدرا بین مفهوم وجود و حقیقت وجود تفکیک می‌کند، هیدگر بین مفهوم موجود و موجود و نسبت مفهوم موجودات با وجود تفکیک می‌کند. به عقیده هیدگر، معنا جامه‌ای است که دازاین از طریق فهم بر اندام موجودات می‌پوشاند، نه اینکه موجودات از نزد خود، دارای معنای خاصی باشند و دازاین صرفاً به ادراک و فهم آن معنا بپردازد. معنا برای هیدگر از مقولاتی است که به واسطه دازاین هویت و تشخیص پیدا می‌کند. اگر معنا را چونان صدایی فرض کنیم، این صدا در درون موجودات نیست اما دازاین به واسطه طرح‌اندازی، موجودات را به صدا درمی‌آورد. بنابراین، حضور دازاین در معرکه موجودات، نقش اصلی و اول را در معنادار شدن موجودات ایفا می‌کند.

معنا به انکشاف موجودات کمک می‌کند و انکشاف موجودات به انکشاف وجود - و نه معنای وجود - می‌انجامد. با اینکه کلمات هیدگر در وجود و زمان چندان صراحت ندارد، در اینکه آیا معنای موجودات در نهایت به انکشاف حقیقت وجود می‌انجامد یا انکشاف معنای وجود، اما با توجه به عباراتی که از قول هیدگر نقل کردیم، از فحوای کلام او استفاده می‌شود که معنای موجودات به انکشاف حقیقت وجود می‌انجامد نه به انکشاف معنای وجود. او یادآوری می‌کند که معنای موجودات کمک می‌کند تا

وجودى که در پس‌زمینه تمامى موجودات است - و نه معنای وجود - در دسترس قرار بگیرد. پس معنای موجودات، اصل و حقیقت وجود را در پرتو موجودات در دسترس فهم و آگاهی دازاین قرار می‌دهد.

اما اگر دازاین در به فهم درآمدن حقیقت وجود - و نه معنای وجود - از طریق معنای موجودات، نقش به سزایی دارد، حقیقت وجود نیز به سهم خود عامل مهم و مؤثرى است که مفهوم شدن خود را در اختیار دازاین می‌گذارد. زیرا تا حقیقت وجود به منزله بستری که هستی تمامى موجودات در او و به واسطه او شکل می‌گیرد حضور نداشته باشد، دازاین نمی‌تواند از طریق معنا و مفهوم، به خود موجودات و از طریق موجودات به اصل و حقیقت وجود رهنمون کند. بنابراین، گرچه دازاین نقش فاعلى در به صدا درآمدن ندای وجود، از طریق فهم معنای موجود و خود موجودات را دارد، اما این حقیقت وجود است که نه تنها می‌توان گفت نقش قابلى در به صدا درآورده شدن دارد بلکه باید گفت این حقیقت وجود است که نقش فاعلى در فهماندن خود به دازاین دارد؛ چرا که همان‌طور که گفتیم تا مادامی که وجود در پس‌زمینه موجودات قرار نداشته باشد، معنا و مفهوم - موجودات - در درجه اول و سپس خود موجودات در مرحله بعدی، نمی‌توانند از طریق خود دازاین را به فهم وجود رهنمون کنند.

به هر تقدیر نمی‌توان منکر این مطلب شد که با اینکه هیدگر به صراحت بین مفهوم یک چیز و حقیقت وجود تفکیکی می‌کند، ولى در کلمات منقول از او هیچ برجستگی و صراحتی در باب تفکیک مفهوم وجود از حقیقت وجود و همچنین تفکیک مفهوم و معنای موجود از مفهوم و معنای وجود و ارتباط بین این دو مفهوم وجود ندارد. مضافاً به اینکه در

عباراتی که از هیدگر نقل کردیم هیچ صراحتی وجود ندارد که معنا و مفهوم موجود منجر به فهم معنا و مفهوم وجود می‌شود؛ اما شاید بتوان با قدری مسامحه برخی از عبارات هیدگر را بر این مطلب حمل کرد که معنا و مفهوم موجودات کمک می‌کنند که توجه دازاین به معنا و مفهوم وجود موجودات جلب شود.^۱

با اینکه هیدگر متقدم در وجود و زمان به معنا و مفهوم و رابطه آن با وجود توجه دارد، اما گویی در هیدگر متأخر معنا و مفهوم جای خود را به «زبان» می‌دهند و زبان نیز چنان گستره وسیعی پیدا می‌کند که نه تنها در برابر وجود یا در عرض وجود قرار نمی‌گیرد، بلکه کاملاً در آغوش وجود می‌آرمد تا جایی که تمام وجود، تبدیل به زبان می‌شود و در زبان قرار می‌گیرد و سکنی می‌گزیند و از این رو است که هیدگر با صدای بلند اعلام می‌دارد «زبان، قرارگاه و منزلگه وجود است»^۲ و بلکه «زبان خانه و پناهگاه هویت انسان است»^۳.

با اینکه چه در هیدگر متقدم و چه در هیدگر متأخر، بحث از وجود و حقیقت وجود محور اصلی تفکرات او را تشکیل می‌دهد، اما در هیدگر متقدم گرچه بحث زبان و نسبت آن با وجود مطرح می‌شود ولی موضوعیت ندارد و صرفاً در حد اشاراتی به موضوع زبان پرداخته می‌شود و اساساً از زبان در زیر مجموعه «گفتار»^۴ یاد می‌شود و گفتار نیز به عنوان یکی از

1. Ibid, p. 372.

2. *Letter on Humanism*, p. 239.

3. Ibid, p. 239.

4. Discourse

عناصر سه‌گانه وجودی دازاین در کنار فهمیدن - understanding - و حالت ذهن - state of mind - مطرح می‌شود.

اما در هیدگر متأخر، ضمن آنکه او با تحقیر و بی‌اعتنایی کسانی که می‌گویند «سعی و تلاش مطرح شده در هستی و زمان به بن بست رسیده است»^۱ یاد می‌کند، مسأله زبان و ارتباطش با حقیقت وجود و حقیقت انسان فراتر از آنچه در وجود و زمان مطرح شده بود، موضوعیت می‌یابد.^۲ البته شاید ارجاعات مکرر هیدگر متأخر در نامه‌ای در باب اومانیزم به کتاب وجود زمان حکایت از آن کند که گرچه هیدگر به صراحت در این نامه به چرخش فکری خود اشاره می‌کند، اما این چرخش - به واسطه ارجاعات مکرر او به کتاب قبلی‌اش یعنی وجود و زمان - به این معنا نیست که او از افکار دوره قبلی‌اش کاملاً انصراف داده است، بلکه شاید این چرخش در مواضعی، به نوعی بسط یا ترمیم و تکمیل افکار دوره اول هیدگر محسوب شود - گرچه در مواضعی ممکن است حکایت از تغییر و تحول و انصراف نیز بنماید.

به هر تقدیر در هیدگر متأخر، مسأله «حقیقت وجود»^۳ و نسبت آن با انسان و تفسیر انسان براساس نسبت انسان با حقیقت وجود، برجستگی می‌یابد و زبان نیز هم عهده‌دار تبیین ماهیت انسان می‌شود و هم عهده‌دار تبیین حقیقت وجود. اما در هیدگر متقدم این انسان یا دازاین است که وجود براساس نسبتی که با انسان برقرار می‌کند، محوریت می‌یابد و در پرتو

1. *Letter on Humanism*, p. 222.

2. *Ibid*, p. 213.

3. *The truth of Being*

دازاین است که وجود تعبیر و تفسیر می‌شود نه بالعکس.

هیدگر متأخر می‌کوشد که در راستای مطالبی که در وجود و زمان در باب زبان و نسبت او با وجود مطرح کرد بیافزاید که زبان، چیزی فراتر از حروف، آوا و معنا است و اساساً زبان یکی از ویژگی‌ها یا توانایی‌های انسان نیست. بلکه انسان، زبان است. زبان هنگامی که به عنوان یکی از ویژگی‌های حیوان ناطق - یعنی انسانی که ترکیبی از نفس و بدن است - مطرح می‌شود، نسبتش با حقیقت هستی و نسبتش با حقیقت انسان در غفلت قرار می‌گیرد. اما وقتی انسان در پرتو نسبتش با وجود مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، معلوم می‌شود زبان هم خانه هستی است و هم قرارگاه هویت انسان. در این نگاه، زبان یکی از امکانات و توانایی‌های انسان نیست بلکه زبان جایگاهی است که در آن انسان به واسطه نسبتی که با وجود برقرار می‌کند به حفاظت و نگاهبانی از وجود می‌پردازد.^۱ زبان در این نگرش، آشکارکننده حقیقت وجود و حقیقت انسان است. این زبان، بیش از آنکه ریشه در گفتن داشته باشد، ریشه در شنیدن و سکوت دارد. در سکوت است که ندای وجود و انکشاف وجود شنیده - و دیده - می‌شود و اگر وجود آشکار شد یعنی آنکه وجود به صدا درآمد و وجود عین زبان شده است که به ظهور و انکشاف درآمد است. آری ماهیت زبان عین انکشاف است و ماهیت وجود نیز از مقوله انکشاف و می‌توان گفت دازاین در پرتو ارتباطش با وجود حقیقتش نیز چونان زبان منکشف می‌شود و در عین حال می‌تواند به سهم خود به انکشاف وجود بپردازد.

1. *Letter on Humanism*, pp. 212 - 213.

بحث ما در باب نسبت وجود و موجود و مفهوم و ارتباط آن با دازاین در هیدگر بود، اما قدری از مطلب دور شدیم و برای آنکه به این دور شدن دامن نزنیم به همین اندک که بیان شد اکتفا می‌کنیم و یادآوری می‌کنیم برای هیدگر - چه متقدم و چه متأخرش - نسبت وجود با موجودات در قالب مبحث وحدت شخصی وجود مطرح نمی‌شود، یعنی رابطه موجودات با وجود بیش‌تر رابطه فرع با اصل است نه رابطه ظهور و تجلی صاحب صورت. در واقع موجودات، فروعاتی هستند که در پرتو اصل نور وجود فروغی می‌گیرند و روشن می‌شوند، نه اینکه موجودات مظاهر حقیقت وجود باشند. بنابراین، شاید بتوان گفت نگاه هیدگر به نگرش فلسفی اصالت وجود صدرایی نزدیک‌تر است تا تفسیر عرفانی و مبتنی بر وحدت شخصی وجود افکار ملاصدرا، گو اینکه اساساً هیدگر با اینکه نگاهش به اصالت وجود صدرایی نزدیک‌تر است اما به آن دقتی که ملاصدرا در باب کثرت طولی و کثرت عرضی وجود و نسبت کثرت طولی و کثرت عرضی با حقیقت وجود بحث کرده، اساساً نپرداخته است و شاید علت عدم پرداختن این مطلب در هیدگر نیز قصور فهم فلسفی او نباشد، بلکه علتش آن باشد که هیدگر با آن همه توضیح و تفسیری که از وجود ارائه می‌دهد و در آثار متأخرش هستی را به «حضور» بازمی‌گرداند، اما هنوز چون تبیین دلخواه و روشنی از حقیقت وجود ارائه نکرده و هنوز برای او حقیقت وجود روشن نگشته است خود را در مرحله‌ای نمی‌بیند که بخواهد از نسبت وجود با کثرت‌ها سخن بگوید و اگر هم سخنی ولو به اجمال از نسبت وجود با موجودات می‌گوید نه به این معنا است که چون حقیقت وجود برای او روشن و آشکار گشته است حال می‌خواهد از نسبت آن با موجودات و کثرات سخن بگوید، بلکه

بالعکس می‌خواهد در پرتو تبیین نسبت موجودات با وجود، در حد امکان، مجدداً فروغی و نوری بر مبحث شناخت حقیقت وجود بیافکند.

هیدگر در بحث از نسبت انسان با وجود از این جهت به ملاصدرا شبیه است که او نیز همانند صدرا در تعریف انسان تعبیر «حیوان ناطق» را برای انسان مناسب نمی‌داند. هیدگر می‌گوید «تعریف انسان به حیوان ناطق اشتباه نیست، اما این تعریف به نوعی نگاه متافیزیکی مقید و مشروط شده است»^۱ و مشکل متافیزیک، از نگاه هیدگر آن است که به موجود می‌پردازد و از حقیقت وجود پرسش نمی‌کند.^۲

به همین دلیل، وقتی متافیزیک حقیقت وجود را فراموش می‌کند و به تفاوت وجود و موجود نمی‌اندیشد از نسبت حقیقت هستی با ماهیت انسان نیز سؤال نمی‌کند.^۳ در چنین حالتی است که در تعریف انسان به سرائع تعبیری از قبیل «حیوان ناطق» می‌رویم که در عین آنکه این تعریف از انسان نادرست نیست اما نمی‌تواند روزه‌ای به سوی شناخت ماهیت انسان بگشاید. زیرا ماهیت انسان فقط در پرتو نسبتی که با وجود برقرار می‌کند قابل تعریف است و براساس این نسبت است که انسان امکان بهره‌مندی از عقل و آگاهی می‌یابد و تازه می‌توان به او حیوان ناطق نیز گفت.^۴ اگر از تفاوت ملاصدرا و هیدگر در تعریف وجود و نسبت وجود با موجودات بگذریم، اما این دو در این امر با یکدیگر مشترک‌اند که می‌کوشند تبیین

1. Ibid, p. 202.

2. Ibid, p. 203.

3. Ibid, pp. 202 – 203.

4. Ibid, p. 204.

تازه‌ای از ماهیت انسان براساس نسبت او با وجود ارائه کنند. ملاصدرا چون وجود را فعلیت‌بخش هویت آدمی می‌داند، فصل حقیقی انسان را نحوه وجود او می‌داند اما هیدگر که می‌خواهد از سنت متافیزیکی بگذرد و در قالب مقولات و اصطلاحات ارسطویی سخن نگوید نمی‌گوید فصل انسان وجود است یا فصل انسان اگزیزستانس است، اما می‌گوید جوهر و گوهر انسان اگزیزستانس است،^۱ و تأکید می‌کند مراد او از جوهر همان مفهوم ارسطویی جوهر نیست بلکه مراد او از جوهر در مورد انسان عبارت از نحوه‌ای از حضور وجود است که می‌تواند از طریق امکاناتش به فعلیت برسد و خود را به پیش ببرد. این نحوه وجودی همان است که هیدگر با عنوان اگزیزستانس «ek-sistence» از آن یاد می‌کند. آری هیدگر در قالب فضای ارسطویی مانند ملاصدرا نمی‌گوید فصل انسان وجود است، اما به تعبیر و زبانی دیگر می‌گوید، ماهیت انسان اگزیزستانس است^۲ و تأکید می‌کند مراد من از ماهیت در اینجا ماهیت در برابر وجود نیست. بلکه مراد او آن است که انسان هویت و حقیقتش را فقط هنگامی که در پرتو نور هستی و آنجا (Da) باشد آشکار می‌کند.^۳

اگر ملاصدرا می‌گوید وجود فصل انسان است اما معتقد نیست فقط انسان دارای چنین نسبتی با وجود است و می‌گوید وجود فصل تمامی موجودات نیز است زیرا وجود فعلیت‌بخش هویت تمامی موجودات اعم از

1. Ibid, p. 209

۲. هیدگر در توضیح واژه ek-sistence در نامه‌ای در باب اومانیزم می‌گوید، قرار دادن خویشتن در ذیل فروغ وجود، همان چیزی است که من آن را «اک - زیستن» یا «بیرون - ایستادن» و فراتر از خود رفتن می‌نامم (Ibid, p, 204).

3. Ibid, p. 205.

انسان و غیرانسان است، اما هیدگر در تعریف انسان براساس نسبیتی که بر وجود برقرار می‌کند می‌گوید هیچ موجود دیگری دارای این نسبیتی که انسان با وجود دارد نیست، و اساساً هیدگر انسان یا دازاین را موجودی در عرض سایر موجودات از قبیل حیوانات و گیاهان و جمادات نمی‌داند.^۱ درست برخلاف صدرا که انسان را در عرض جمادات و گیاهان و حیوانات اما برتر از آنها می‌داند. به خاطر داریم که وقتی ملاصدرا می‌خواست کیفیت پیدایش نفس انسان را توضیح دهد ابتدا نحوه شکل‌گیری صورت جمادی و نفس نباتی و نفس حیوانی را توضیح داد و براساس آن به شکل‌گیری نفس ناطقه انسانی پرداخت. او معتقد بود پس از آنکه عناصر چهارگانه به عالی‌ترین مراحل صفا و اعتدال و ترکیب رسیدند، به گونه‌ای که این صفا و خلوص و اعتدال در ترکیب، کامل‌تر از آنچه شد که در نبات و حیوان حاصل شده است، در چنین وضعیتی از سوی واهب‌الصور به این ترکیب نفسی تعلق می‌گیرد به نام نفس ناطقه انسانی که تمامی قوای نفس نباتی و نفس حیوانی را به خدمت خویش درمی‌آورد.^۲

مضافاً بر اینکه هیدگر دقیقاً برخلاف ملاصدرا، انسان و بلکه بدن آدمی را چیزی فراتر از یک ارگانیسم حیوانی می‌داند و برخلاف ملاصدرا که به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقد است، هیدگر به خطا بودن این تلقی که انسان مجموعه‌ای مرکب از نفس و بدن یا نفس و روح و بدن است تأکید می‌کند و اینکه ماهیت انسانی را براساس این خصلت ارگانیکی - که ملاصدرا کاملاً به آن معتقد است - تبیین کنیم را امر نادرست می‌شمارد و

1. Ibid, pp. 205 - 206.

۲. الشواهد الربوبیه، ص ۲۹۲ - ۲۹۱ و المبدأ و المعاد، ص ۲۵۸.

معتقد است همچنان که ماهیت انسان در ارگانسیم حیوانی قرار نمی‌گیرد، کافی و درست نیست که ماهیت آدمی را صرفاً براساس خصلت‌هایی از قبیل دارای نفس بودن یا دارای قوای عقلانی بودن، تعیین و تبیین کنیم.^۱ هیدگر تبیین انسان را براساس حیوانیت آدمی نوعی تبیین حقیرانه از ماهیت انسان می‌داند و معتقد است متافیزیک با چنین تبیین‌هایی باب فهم ماهیت انسان را براساس نسبت با وجود به روی خود می‌بندد.^۲

هیدگر بر این باور است که حقیقت وجود، انسان را به هستی و به ماهیتش - یعنی اگزیستانس - پرتاب کرده و فراافکنده است.^۳ با اینکه هیدگر بیش‌تر از پرتاب شدن و افکنده شدن انسان به هستی سخن می‌گوید و کم‌تر به فاعل این افکندن اشاره می‌کند، اما در اینجا به صراحت فاعل این فراافکندن را وجود و هستی معرفی می‌کند.

هیدگر از دعوت شدن انسان به وسیله وجود سخن به میان می‌آورد، و معتقد است انسان از طرف حقیقت وجود دعوت شده است تا به حفاظت و نگاهبانی از وجود پردازد؛ اما این دعوت دعوتی نیست که در قالب کلام و گفتار صورت بگیرد بلکه این دعوت در واقع چیزی جز همان فرا افکندن انسان به هستی نیست و این فرا افکندن در قالب اگزیستانس، به عنوان ماهیت انسان، ظهور می‌کند.^۴ اگزیستانس یعنی گشوده بودن انسان به سوی حقیقت وجود و گشوده بودن به معنای فهم هستی نیست، بلکه فهم

1. *Letter on Humanism*, pp. 204 – 205.

2. *Ibid*, p. 204.

3. *Ibid*, P. 217.

4. *Ibid*, pp. 221 – 222.

هستی بر مبنای این گشودگی انسان به سوی حقیقت وجود شکل می‌گیرد و حقیقتاً به واسطه همین گشودگی است که هیدگر معتقد است انسان همسایه وجود است.^۱ هیدگر از تعریف انسان بر مبنای حیوان ناطق به عنوان انسان تبعید شده از حقیقت وجود نام می‌برد^۲ و معتقد است هر پرسش فلسفه در نهایت به اگزیستانس برمی‌گردد.^۳ یعنی به نسبتی که انسان با وجود برقرار می‌کند یعنی به این امکان مختص به انسان که می‌تواند به سوی حقیقت وجود گشوده باشد و از طریق هویت امکانی‌اش و امکاناتش در نزدیکی وجود سکنی گزیند. در واقع این نحوه هستی و حیات امکان‌زده انسانی است که به او اجازه می‌دهد وضعیتی کاملاً متفاوت و متمایز از تمامی موجودات عالم داشته باشد. ملاصدرا اگرچه با هیدگر هم عقیده است که انسان با وجود نسبتی دارد که این نسبت مشابه نسبت هیچ موجود دیگری با وجود نیست، اما ملاصدرا هم وجود را فعلیت‌بخش تمامی موجودات می‌داند و از این جهت بین نسبت انسان و موجودات دیگر با وجود تفاوتی نیست. او از آمدن انسان به هستی با عنوان افکنده شدن به هستی و مخاطب به خطاب و دعوت هستی شدن یاد نمی‌کند، بلکه از فراافکندن انسان به هستی با عنوان خلق شدن انسان یاد می‌کند و حقیقت وجود حق تعالی را خالق انسان می‌داند نه پرتاب‌کننده انسان به هستی. اما علی‌القاعده هیدگر به شدت گریزان است از اینکه اولاً نسبت دازاین را با وجود در قالب نسبت مخلوق و خالق تعریف کند و ثانیاً وجود را مساوی

1. Ibid, p. 222.

2. Ibid, p. 221.

3. Ibid, p. 222

خداوند تلقی و تعبیر کند.

البته تعبیر نسبت انسان با خدا در تفکر صدرایی بر مبنای نسبت مخلوق و خالق نیز لطمه‌ای به دیدگاه او در این باب که انسان را مظهر و مجلای ظهور وجود معرفی کند وارد نمی‌کند و تعبیر نسبت خالق و مخلوق با نسبت ظاهر و مظهر، غیرقابل جمع نیست. از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت علی‌رغم اینکه هیدگر و ملاصدرا از تعریف انسان به عنوان حیوان ناطق گریزان هستند و هردو می‌کوشند آدمی را بر پایه نسبتی که با وجود دارد تعریف و تبیین کنند، اما از این جهت با یکدیگر تفاوت دارند که تلقی ایشان از وجود و نسبت وجود با موجودات یکسان نیست. مضافاً بر اینکه ارتباط انسان با وجود با دو مکانیسم کاملاً متفاوت در ملاصدرا و هیدگر تبیین می‌شود و تفاوت این دو مکانیسم فقط در تفاوت اصطلاحات و تعبیر نیست، بلکه مضمون این دو مکانیسم - علی‌رغم برخی مشابهت‌ها - کاملاً متفاوت و متمایز از یکدیگر است.



سقراط: صورت و سیرت

شهین اعوانی*

مقدمه

طی متجاوز از چهل سال فعالیت مستمر فلسفی آقای دکتر رضا داوری، هر یک از دانشجویان ایشان و یا علاقمندان به فلسفه، حداقل یک بار، جملات زیر را از ایشان در کلاس‌ها، سخنرانی‌ها، مقالات و کتاب‌ها، شنیده و یا خوانده‌اند که^۱:

سقراط، آغازگر فلسفه یونان و به تبع آن، سرمنشاء فرهنگ غرب

*. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱. از جمله ر.ک.: داوری، رضا: تصویری از سیمای سقراط (تنها با یک نفر سخن

می‌گویم). در: آیت حسن، جشن‌نامه بزرگداشت استاد حسن‌زاده آملی، زیر نظر

مهدی گلشنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۹ - ۲۲۷.

است. البته این بدان معنا نیست که قبل از وی اندیشه‌ای وجود نداشته است؛ بلکه منظور، بیان این مطلب است که آگاهی روشمند ما از پیش‌سقراطیان، باز هم از معبر و منظر سقراط است، سقراط چهره می‌نماید و پنهان می‌شود. با وجودی که سقراط چیزی ننوشته، باز هم اهل فلسفه، به سقراط از همه فلاسفه دیگر نزدیک‌ترند. او بیدارگر است. بهترین پرورده فکری او، یعنی افلاطون نیز همیشه به جوهر روح سقراط وفادار است و باروری روح سقراطی را صورت اصلی و مثل اعلای فلسفه می‌داند.^۱ افلاطون در جدال با سوفسطاییان رعایت ادب و احترام

۱. فیلسوف معاصر آلمانی، هانس گئورگ گادامر (Hans – Georg Gadamer) نیز در صفحات اول کتاب *Der Anfang der Philosophie* (آغاز فلسفه) در تبیین روش‌شناسی و شیوه تدریس خود در دانشگاه‌ها می‌نویسد: هر وقت می‌خواسته فلسفه یا تاریخ پیش‌سقراطیان را تدریس کند، کارش را از طالس (۶۴۸ تا ۵۴۶ ق.م.) یا هومر (حدود ۸۵۰ ق.م.) شروع نمی‌کرده، بلکه یگانه راه فلسفی ورود به تفسیر تفکر پیش‌سقراطیان را افلاطون و ارسطو می‌دانسته و از همین دوره شروع می‌کرده است. زیرا از نظر او هر چیز دیگر به معنای اصل قرارداد تاریخ و حذف فلسفه است. در اینجا افلاطون، مساوق سقراط است. کسی که از افلاطون شروع کند، یعنی به بیانی سقراط را آغازگر فلسفه می‌داند.

در میان آثار ارزنده گادامر، دو کتاب، یکی با عنوان فوق (آغاز فلسفه) و دیگری *Der Anfang des Wissens* (آغاز دانایی) وجود دارد. آغاز فلسفه حاصل تدریس او در مؤسسه مطالعات فلسفه نیال ایتالیا است که در سال ۱۹۸۸ انجام گرفته و مطالب درس با عنوان *L'inizio della filosofia accidentale* انتشار یافته و انتشارات Reclam در سال ۱۹۹۳ به چاپ ترجمه آلمانی آن اقدام کرده است. این کتاب با مشخصات زیر توسط عزت‌الله فولادوند از نسخه ترجمه انگلیسی Rod

را دارد، ولی سقراط چنین کاری را نمی‌کند. سقراط در خطابه دفاعیه‌اش، از فلسفه دفاع می‌کند و وابستگی و پیوستگی آن را شهادت می‌دهد و اصلاً «فعالیت» خویش را «فلسفه» و «فلسفیدن» می‌نامد و به داوران دادگاه می‌گوید: تا زنده‌ام و نفس می‌کشم، از جست و جوی دانش (فلسفه) و آگاه ساختن شما و جوانان این مرز و بوم، به آنچه باید بدانید و بدانند، دست برنخواهم داشت. سقراط نخستین فیلسوفی است که در باب معیار قراردادن انسان و موفقیت عملی او به مبارزه برخاست. سیمای سقراط در نزد افلاطون، مظهر عدالت و خردمندی است. سقراط اولین شهید راه حقیقت‌جویی و حق‌طلبی و دفاع از عقیده است. برای اهل فلسفه، هیچ مصیبتی بزرگ‌تر از مرگ سقراط نیست.... ولی برای سقراط فیلسوف، فلسفه مشق مردن است. آیا با مرگ سقراط، حق و حقیقت جاودانه باقی می‌ماند؟ آیا مرگ سقراط، پایان راه فلسفه است؟ مرگ سقراط، مرگ نیست. یک حادثه اتفاقی هم نیست که کسی را در دادگاه متهم کنند و بعد بکشند. سقراط با مرگ انس دارد. مرگ سقراط، یک تاریخ است. مرگ سقراط، فلسفه سقراط است.

نگارنده، این مقاله را با کمال احترام به «استاد متعهد به فلسفه» تقدیم می‌کند و در نظر دارد ضمن پرداختن به سیما و شخصیت سقراط و روش

Coltman که در نیویورک به سال ۱۹۹۸ به چاپ رسیده، به فارسی برگردانده شده و با مشخصات کتاب‌شناسی زیر به چاپ رسیده است:

گادامر، هانس - گئورگ. آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس،

حقیقت‌جویی او، این جمله او را در فایدون که می‌گوید: فیلسوف، مشتاق مرگ است و با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد نیز تبیین کند.



زندگی ظاهری

سقراط^۱ از تیرهٔ قبیلهٔ انطوکید (Antiochid) و یک آتنی، از بخش آلوپکه (Alopeke) است. در سال ۴۷۰ تا ۴۶۹ ق.م. از پدری سنگ‌تراش ماهر یا پیکر‌تراش به نام سوفرونیسکوس (Sophroniscus)، دوست و محرم راز لیزیماخوس (لاخس^۲، ۱۸۰) و مادری ماما^۳ به نام فاینارته (Phaenarete)

۱. دیوجانس لائرتیوس (Diogenes Laertius) که در قرن دوم میلادی می‌زیست، کتابی دارد به نام زندگی فیلسوفان برجسته مشتمل بر آراء، گفته‌ها و حکایاتی از آنان، شامل ده جلد که از تالس تا اپیکور را شامل می‌شود و از بزرگترین منابع تحقیق در احوال این گروه فلاسفه است.

منبع آلمانی آثار افلاطون در مقاله حاضر، ترجمهٔ آلمانی شلایرماخر است و نیز از ترجمهٔ فارسی آقای محمدحسن لطفی استفاده شده است: دورهٔ کامل آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.

۲. موضوع رسالهٔ لاخس (Laches) شجاعت است. لیزیماخوس در این رساله، دو فرزندش به نامهای نیکياس و لاخس را که سرداران آتنی معاصر سقراط‌اند، مخاطب قرار داده و سقراط جوان نیز در جمع خانوادگی آنها است. لاخس که خود مرد نیکنامی است، می‌گوید: سقراط نام پدرش (سوفرونیکوس) را زنده نگاه داشته و مایهٔ سربلندی آتن است. این جمع، همگی طرفداران سقراط‌اند و می‌خواهند نظر سقراط را دربارهٔ آموزش فنون جنگی، هنر لشکرکشی و هنر اسب‌سواری به جوانان بدانند.

۳. در رسالهٔ ثئایتوس (Theaitetos، ۱۴۹) سقراط می‌گوید: «مگر نشنیده‌ای که من فرزند مامای شریف و ماهر هستم؟» او نقش خود را در زندگی انسان‌ها با نقش ماما مقایسه می‌کند و خود را مامای تفکر عقلانی مردان می‌داند: «من مانند مادرم به

متولد شد. دورهٔ تعلیم و تربیت او تا سال ۴۴۹ ق.م بوده است. دوستش کریتون (Crito)، پسر زمیندار ثروتمند بود و اهل عمل، با روحیه‌ای ملایم و عاری از احساس، ولی ورزشکار بود. او که همدرس سقراط در دوران مدرسه بوده، از دوران کودکی و نوجوانی سقراط حکایت کرده است. به چشم کریتون، سقراط، زشت‌ترین پسر آن که به لحاظ جسمانی در قیاس با سایر کودکان هم‌سن و سال خود، سرسخت و خشن بوده، چشمانی وزغ‌زده و لبانی کلفت داشته و بینی‌اش نیز مانند دستهٔ هاون بوده است. بچه‌ها او را «صورت وزغی» نامیده بودند. (میسن، ۳۹ - ۳۱). در جوانی و میانسالی با ریش، ولی بی‌مو هم بوده است. او را به ساتیرها^۱ یا مجسمهٔ سیلنوس (Silenus) جن^۲ تشبیه کرده‌اند و در عین حال از فضایل والای نهفته در او بسیار سخن رفته است (مهمانی، ۲۱۸). الکیادس در رسالهٔ مهمانی او را به مار سواس ساتیر تشبیه می‌کند. به طور کلی، او فردی شاد و خوش‌بنیه و خوش‌برخورد، ملایم و با احساس بوده است. سقراط از پدر، پیشهٔ سنگ‌تراشی آموخت. این دوره از زندگی او در سال‌های ۴۴۹ تا ۴۳۰ ق.م بوده است. (برن، ۱۷) کار بر کتیبه‌های تراشیده شده که حاوی قوانین و سوابق تاریخی می‌باشند و نیز انجام کارهای ظریف بر سنگ مرمر را انجام می‌داد؛ ولی غالباً به علت جثهٔ قوی، پدرش او را از انجام صنایع مستظرفه، برحذر می‌داشت (میسن).

زایاندن افکار جوانان کمک می‌کنم و در زایش اندیشه به آنها یاری می‌رسانم.» در رسالهٔ *الکیادس اول*، بند ۱۳۱ نیز به همین مطلب اشاره شده است.

۱. Satyres جنیان بیابانی یا جنگلی در اساطیر یونانی که با بالاتنهٔ انسانی ریشو و شاخدار و پایین‌تنهٔ اسب یا قوچ نموده می‌شدند. ساتیرهای کهنسال سیلنوس هم خوانده می‌شوند.

(۴۵). دوره سال‌های ۴۳۰ تا ۴۲۰ ق.م. شاید وی همان سوفسطایی بوده که آریستوفانس به تصویر کشیده است، مکتبی داشته، علم کائنات جو و نجوم و فن خطابه تعلیم می‌داده و سوفسطاییان را که سخنوری را غایت می‌دانسته‌اند، مورد تمسخر قرار می‌داده است. همین سنوات است که در کیفرخواست علیه سقراط، آماج ملامت قرار گرفته است. می‌توان دوره تفکر سقراط را به دو دوره متفاوت تقسیم کرد: نخست، دوره‌ای که ناشناخته بوده و هنوز به پایه استادی افلاطون نرسیده و دوم، دوره‌ای که وی آغازگر فلسفه و متفکر است، این دوره از سال ۴۲۰ ق.م. آغاز می‌شود. سقراط در این دوره به بیهودگی دانش‌هایی که تعلیم می‌داد، پی برد و فیلسوفی شد که روایات افلاطونی، او را به ما شناسانده است (برن، ۱۷).

کریتون ورزشکار، سقراط را برای مسابقه‌ای آماده می‌کرد. زمینه مسابقه سقراط را شیفستگی او در بحث و فحص تشکیل می‌داد. خصوصیات اخلاقی سقراط، کریتون را به خود جذب کرده بود. او از یک موضوع خوشحال بود و آن اینکه سقراط به هر طریقی که تاکنون گام نهاده، شخصیتش آسیب ندیده است. مثل همیشه از مزاح لذت می‌برده، به خودپسندی گرفتار نشده، در رفاقت وفادار باقی مانده و رابطه دوستی‌اش پایدار است. پیوسته به رسالتش می‌اندیشد و شیفته طرح پرسش و گفت‌وگو است. سقراط وقتی از چیزی شناخت پیدا می‌کرد، با همه وجود، آن را می‌شناخت. کریتون گفته است چهره به ظاهر زشت سقراط، وقتی به حقیقتی می‌رسید یا مخاطب خود را به حقیقت‌جویی وامی‌داشت، چنان برقی می‌زد که گویی گنج بادآورده یافته است (میسن، ۱۲۳).

سقراط شیفته آن است. بر حسب گفته افلاطون، وی جز به هنگام

لشکرکشی‌ها و یک بار نیز برای رفتن به «بازی‌های برزخی» (Isthmia) جشنواره‌ای که در برزخ کورینت به افتخار نپتون برگزار می‌شده است، از آتن خارج نشد. هر چند آتن در مقایسه با سایر شهرهای یونان، به لحاظ وسعت، بزرگ نبوده، ولی شهری بسیار سرزنده و هیجان‌انگیز بوده و مردمی آزاده و شجاع داشته است. صخره آکروپولیس بر فراز این شهر قرار داشته و سقراط نوجوان، ستون‌های دودزده آن را مشاهده نموده است. این صخره را ایرانیان در سال ۴۸۰ ق.م. یعنی حدود ده سال پیش از تولد سقراط به کلی آتش زده بودند.

وقتی پریکلز، که رهبری سیاسی آتن را عهده‌دار بود، برنامه ایجاد معبدی عظیم را در این مکان طراحی کرد، که کار تراشیدن و آماده کردن ستون‌های آکروپولیس را سقراط بیست‌ساله و پدرش انجام داده‌اند (میسن، ۱۸۲). به نظر سقراط، ساختن ستون معبد هیجان‌انگیزترین کاری بود، که در آن زمان انجام می‌داده است؛ زیرا از نوادر کارهایی بوده که در انجام آن، آزادگان و بردگان همکاری داشته‌اند. او در خیابان‌های آتن راه می‌رفت، با شور و شوق در آتن می‌زیست، با دیگران شوخی می‌کرد، با مردم آن شهر از هر قشر و شغلی وارد گفتگو می‌شد و نام سکنه آتن را می‌دانست. آشنایی کرایتون با سقراط، قدیمی‌تر از گزانتیپ (همسر سقراط) بود (میسن، ۱۵۸). سقراط دو بار ازدواج کرد. به ادعای چند تن از نویسندگان، ابتدا میرتو، دختر یا نوه آرستیدس عادل همسر او بوده است (برن، ۳۰). همسر دومش گزانتیپ^۱ است، که در دوره باستان، کج خلقی او زبانزد بوده است.

۱. Xanthippe در ترجمه‌های فارسی به صورت کسانتیپه نیز آمده است. نام گزانتیپ نشانی از نوعی اشرافیت را به همراه دارد. (ژان برن، ۳۰). این نکته نیز قابل ذکر است که ازدواج با میرتو، مورد توافق مورخان فلسفه نیست.

گزنوفون می‌گوید که مادر دهر، زنی تحمل‌ناپذیرتر از او نزاده و نخواهد زاد (برن، ۳۰). گزانتیپ جوان فکر می‌کرد اگر همسرش مثل همه، آدمی عاقل بود، زندگی بسیار مرفه‌تر و مطمئن‌تری می‌داشتند. سقراط در مقابل پرخاشگری‌های گزانتیپ، رفتاری بردبارانه و مقرون به تسلیم و رضا داشت و بسیار خویشتندار بود و به راحتی در مقابل حرکات و اخم‌های همسر، لبخند می‌زد و فکرش را متوجه موضوعات دیگری می‌ساخت. سقراط، خود نیز زندگی با گزانتیپ را «ممارستی در خویشتنداری» دانسته است.^۱ در این مورد، سقراط، اشاره‌ای به این نوع خویشتنداری می‌کند. او در پاسخ کالیکلس که می‌پرسد: «پس روح خوب، روح خویشتندار است؟» می‌گوید: خویشتندار در همه احوال، چه در برابر خدایان و چه در مقابل آدمیان، چنان که شایسته است، رفتار می‌کند.» (گرگیاس، ۵۰۷). در مهمانی از

۱. در طرز تلقی متفکران اسلامی نسبت به سقراط، ما با سه رهیافت مواجه هستیم. فیلسوفانی مانند ابن‌سینا به او همچون پیامبر اشاره کرده‌اند. تاریخ‌نگارانی مانند ابن‌ابی‌اصیبه به سقراط، شخصیتی نمونه و مطابق رفتار اسلامی نسبت داده‌اند. متفکرانی مانند غزالی به عنوان کافر به او تاخته‌اند. رک.: آلون، آیالای (Alon) *سقراط در ادبیات عرب دوره میانی (Socrates in mediaval Arabic Literature)*، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقیه، ۱۳۸۳. بخشی از این کتاب، به تعلیمات سقراط، اختصاص پیدا کرده و در آن، روابط انسانی از جمله زن و مرد از دیدگاه سقراط فیلسوف مورد بررسی قرار گرفته است. در آنجا، طرز تلقی سقراط نسبت به زن، منفی است، زیرا زنان با بدی و تنفر از خوبی پیوند دارند. نقطه عطف بدبینانه‌ترین آنها این جمله از سقراط است که در ص ۲۵۵ کتاب از قول محمد شلتوت در مجله‌الازهر 86 (IX 1956) 28 نقل شده است: «سه چیز مورد تنفر من‌اند: دستور زبان یونانی، فقر و زنان. بر اولی با مطالعه جدی غلبه می‌کنم؛ بر دومی با سعی و صبر؛ اما برای زنان تدبیری نیافته‌ام.»

گزانتیپ به عنوان «پردردسرتترین زن همه اعصار» نام برده شده است. حاصل ازدواج سقراط و گزانتیپ، سه پسر بود به نام‌های لامپروکلس (Lamprocles)، که در هنگام مرگ سقراط، «جوانی بیست ساله» بوده (دفاعیه، ۳۴) و دو دیگر، یعنی سوفرونیسکوس و منکسنوس (Menexenos) کودک بوده‌اند (فایدون، ۶۰). در دفاعیه نیز تأکید می‌کند که سه فرزند دارد و هرگز برای جلب شفقت و جلب نظر حضار دادگاه، اجازه نمی‌دهد فرزندان در دادگاه حضور یابند (دفاعیه، ۳۵). گویا او دخترانی هم داشته است که در کودکی فوت شده‌اند (میسن، ۱۵۹).

سیرت

تشبیه دیگری که آلفیادس برای شرح چگونگی ظاهر و باطن سقراط بیان می‌کند، شباهت او به صندوقچه یا زنبیل‌هایی است که از حصیر به شکل سیلن^۱ نشسته‌ای می‌سازند و یک نی به دستش می‌دهند. وقتی درب صندوقچه‌ها گشاده شود، جمال و زیبایی دیده می‌شود و پیکرهای خدایان در درون آنها نمایان می‌گردد. با این تفاوت که سقراط نیازی به نی ندارد، بلکه با سخنان ساده، اختیار را از شنونده‌گان را می‌رباید و آنها را جذب گفتار خود می‌نماید (میهمانی، ۲۱۵). آلفیادس در ادامه می‌افزاید اگر کسی بتواند در صندوق [وجود] سقراط را بگشاید، جهانی از خویشستن‌داری و دانایی را در آن نهفته می‌یابد. غنای درونی سقراط سبب شده تا او کم‌ترین اعتنایی را به زیبایی، توانگری و جاه و مقام نداشته و همه این مزایا در

۱. در اساطیر یونان، سیلن (Silen) موجود افسانه‌ای بوده که به صورت نیمه آدمی و نیمه اسب تصور می‌شده. نقاشان سیلن را با سر طالس و بینی کوفته و شکم برآمده تصویر می‌کرده‌اند.

نظرش پوچ و بی‌معنی باشد (میهمانی، ۲۱۶). آلکییادس می‌گوید شگفت‌انگیزترین ویژگی سقراط این است که در دلاوری، خردمندی، سخنوری و خویش‌تنداری در میان زندگان و درگذشتگان، کسی مانند او یافت نشده و نخواهد شد (میهمانی، ۲۲۰). گفتارش به ظاهر ساده، عامیانه و تکراری می‌نماید، شاید هم در بدو امر خنده‌آور باشد، ولی اگر کسی دریچه سخنان او را بگشاید و به درون آنها بنگرد، جهانی از معنی و معرفت را در آنها نهفته خواهد یافت. (میهمانی، ۲۲۲).

رازداری: ملیطوس، سقراط را به اتهام اینکه جوانان را فاسد کرده، اعتقادی به خدایان ندارد، دگراندیش است و خدای دیگری را جایگزین خدایان مقبول عامه مردم می‌کند، به دادگاه فراخوانده است. سقراط رازدار است؛ در سخن گفتن، جانب پروا و پرده‌داری را نگاه می‌دارد. در رساله دفاعیه حتی از میان نام بدمنشانی که عمری به او تهمت زده و مدعیان دیرینه‌ای که سال‌های دراز از او بدگویی کرده و ناسزایش گفته‌اند، خودداری و چنان وانمود می‌کند که مبسوطاً به مضمون مطالب آنان واقف و آگاه است ولی شخص آنها را نمی‌شناسد؛ حتی از آریستوفانس شاعر که در یکی از تئاترهای نمایشی خود، سقراط را به باد استهزاء گرفته و او را به عنوان «مدعی پرواز در هوا» معرفی کرده، به طور مستقیم نام نمی‌برد و در همان دقایق اولیه دادگاه دفاعیه، از او به «بهتان‌گوی کمدی‌نویس» یاد می‌کند (دفاعیه، ۱۸). در ادامه، موضوع محتوایی این نمایشنامه، دوباره مطرح خواهد شد.

حقیقت‌جویی: همتی که سقراط، مصروف حقیقت‌جویی، سلوک تهذیب نفس، جستجو در کشف گنج‌های حقایق و سعادت کرده، در تاریخ اندیشه انسانی، هنوز هم زبانزد است. از این روست که مخاطب این بخش از رساله دفاعیه، فقط ملیطوس و ناظران محاکمه نیستند، بلکه تأکید او بر

ابنای وطن یونانی در درجهٔ اول است و بعد بیگانگان را مخاطب قرار می‌دهد؛ زیرا می‌خواهد مأموریت خدایی خود را به ایشان ابلاغ کند و آنها را برانگیزاند، به علاوه نیش به انسان‌های خفته وارد آورد و آنها را شماتت نماید تا به خود آیند (دفاعیه، ۲۸) وی می‌گوید:

یقین دارم که به شهر شما، مانند این عبادت داریم خداوند که من به جا می‌آورم، سودی نرسیده و هم من، یکسره بر آن است که برای همه شما از پیر و برنا مسلم سازم که اهتمام در امر بدن، مال و جاه به اندازه تهذیب نفس واجب نیست و همواره به شما می‌گویم که فضیلت از ثروت حاصل نمی‌شود؛ بلکه ثروت از فضیلت به دست می‌آید و تمام نعمت‌های خصوصی و عمومی از این راه به دست می‌آید.^۱

وی ادامه می‌دهد که اگر گنااهش اشاعه همین تعلیمات است، تا زمانی که زنده است، خواه آزاد باشد یا در اسارت به سر برد، حتی اگر هزار بار در معرض هلاکت قرار گیرد، از روش حقیقت‌خواهی و حقیقت‌جویی دست نخواهد کشید؛ چون ترس جان و مرگ‌هراسی، هرگز او را از ممانعت ظلم باز نخواهد داشت.

روحیه معلّمی: افلاطون و گزنفون فعالیت تربیتی سقراط و تضاد آن را با فعالیت تربیتی سوفیست‌ها تشریح کرده‌اند.^۲ مصداق رفتار علمی سقراط،

۱. شلایرماخر، رساله دفاعیه سقراط، ترجمه آلمانی، بند ۲۷. ترجمه فارسی از محمدعلی فروغی در سیر حکمت در اروپا، حکمت سقراط و افلاطون، تهران: انتشارات هرمس، ج. ۱، ۱۳۸۳، ص ۹۵ - ۹۹۴.

۲. تغییر شیوه حکومت در آتن، بعد از پیروزی بر سپاه ایران (۴۸۰ ق.م.) و تحولی که به تبع آن در اوضاع اجتماعی و فرهنگی به وجود آمد، سبب شد تا در شیوه آموزش و

با این عبارت فرهنگ ایرانیان «ادب که از آموختی؟ از بی ادبان» مطابقت

پرورش نیز تغییراتی به وجود آید. قبل از این تحولات، پایه تعلیم و تربیت جوانان را ورزش، موسیقی و ادبیات تشکیل می داد که این حد از تعلیمات برای دولت بزرگ و قدرتمند بعدی، کفایت نمی کرد. بعد از برقراری حکومت دموکراسی در آتن، کسانی که معتقد بودند از عهده تربیت جوانان برمی آیند، از هر سو به آتن آمدند. این متفکران و مربیان، «سوفیست» (Sophist) نامیده شدند که در زبان یونانی به معنای «استاد و هنرمند» است. سوفیست ها برخلاف دانشمندان علوم طبیعی پیشین یونان، بیش تر توجه خود را بر عوالم معنوی بشر، یعنی ارزش های اخلاقی، سیاسی و مذهبی متمرکز ساختند. سوفیست ها، آموزگار بودند. بابت تعلیمی که به جوانان می دادند، حق التدریس دریافت می کردند. دریافت وجه بابت تدریس، تا آن زمان در فرهنگ یونان سابقه نداشته است. تا این حد، افکار سوفیستی اصلاً جنبه منفی نداشته و ندارد، ولی وقتی آموزش آنها به جوانان به این هدف است که آنها یاد بگیرند چه گونه می توان له و علیه هر سخن و عقیده ای استدلال کرد و چه گونه به یاری فن سخنوری می توان در دادگاه ها حق را به باطل جلوه داد و باطل را از طریق سخنوری به جای حق نشانند، جنبه منفی تفکر سوفیستی مشخص می گردد. به این عده، سوفسطایی اطلاق می شود. مواد درسی عبارت بود از: فلسفه، ادبیات، هنر، علوم ریاضی، ستاره شناسی، دستور زبان، علم سیاست، شامل هنر جنگ، امور اداری و خصوصاً فنون سخنوری. سوفیست های بنام معاصر سقراط، پروتاگوراس، گریاس، هیپیاتس و پرودیکوس بوده اند. خدمات سوفیست ها به فرهنگ انسانی و رهانیدن اندیشه از اوهام و خرافات، غیر قابل انکار است. عیب بزرگ سوفیست ها این است که منکر حقیقت مطلق بوده و به اصول اخلاقی مطلق که برای انسان تعهدآور و الزام آور باشد، قائل نبودند. مذهب سوفسطایی (Sophism) به معنای نیرنگ بازی و مغالطه است. یعنی همان که حق به جای باطل نشانده شود و باطل، در لباس حق جلوه کند، ولی چنان که گفته شد، سوفیست به معنای دانشمند و آموزگار است. وقتی سوفیست، علم خود را در خدمت «باطل کردن حق و حق جلوه دادن باطل» قرار می دهد، دیگر حق به باز و مغالطه گر می شود و معنای دانشمند ندارد. ر.ک.: دوره کامل آثار افلاطون، پیشین، ج. ۱،

دارد. سقراط در مشاهده و بررسی کار تربیتی سوفیست‌ها دقیق بوده و منکر دانش‌های آنان نیز نبوده است، ولی دربارهٔ اینکه کدام دانش برای این تربیت مناسب‌تر است، با آنها اختلاف نظر داشته و آنچه را که مطابق روش و تعلیمات خودش، در فعالیت آنان نادرست بوده، تصحیح کرده است. به عقیدهٔ او «نیروی جوانان می‌باید صرف پژوهش در امور انسانی شود»... او در پاسخ به این سؤال که «در تحصیل دانش‌ها تا کجا باید پیش رفت؟»، گفته است: «باید دانست تحصیل فلان دانش برای چه خوب است» و «هدف زندگی چیست» (قوانین / ۸۱۸، پایدیا^۱ ج ۲، ص ۶۵۹). بدین ترتیب، توجه به عنصر اخلاق در روش تربیتی سقراط، اولین محک است. او هستهٔ زندگی انسانی و حیات اجتماعی را در سیرت اخلاقی می‌جست. در صورتی که هدف اصلی سوفسطاییان، تربیت مردان سیاسی بود، در دولتشهر یونانی، این آرمان همیشه می‌بایست باقی بماند. البته سقراط، هر چند خود در زندگی سیاسی شرکت نکرده، ولی معلم «سیاست» بوده و به دیگران تربیت سیاسی می‌داده است. اصولاً هدف تربیت او، فضیلت سیاسی بوده است (پایدیا، ص ۶۷۶). در اینجا نباید پنداشت که منظور از حیطهٔ سیاست، معنای خاص آن، یعنی ادارهٔ شهر، سازمان‌های سیاسی و قوانین آن است، بلکه علاوه بر خویشن‌داری یا حکومت درونی آدمی بر خویشن‌(enchrateia) که پایهٔ همهٔ فضایل است و از اعتقاد به عمل اخلاقی از روح و درون شخص، ناشی می‌شود، شامل کیفیت ادارهٔ منزل، اقتصاد، ادبیات و مسائل نظامی نیز تا حدی که به مسائل سیاسی و اخلاقی مرتبط بوده (پایدیا، ص ۶۶۲) می‌شده است. چون سقراط متعلق به دولتشهر است و در آن ریشه دارد و برای او زندگی سیاسی، همهٔ افراد نوع

۱. پایدیا یعنی تربیت آزاد، تربیت خاص شهروندان آزاد است.

جامعه انسانی، از جمله خانواده و حلقه دوستان را شامل می‌شود.

سقراط آموزگار بوده، فکر جوانان را پرورش می‌داده، ولی بر عکس سوفیست‌هایی نظیر گریاس و هیپاتس الیایی و پرودیکوس که از راه تعلیم، امرار معاش می‌کردند و درآمد خوبی داشته‌اند، او از این بابت، مزدی دریافت نکرده و به حفظ سنت یونانیان، که از راه آموزش، نباید وجهی دریافت شود، پای‌بند بوده است (دفاعیه، ۱۹). مدرسه سقراط، میدان «آکورا»ست که در آن، به میان بازاریان، عموم مردم، اعیان و اشراف در گشت و گذار است (برن، ۳۸). همسرش گزانتیپ، او را به گرفتن دستمزد از کسانی که برای تعلیم دعوتش می‌کردند، تشویق می‌کرد. سقراط آن را نمی‌پذیرفت و تأکید می‌کرد مقصودش از تعلیم، فقط شناخت امور است، نه دعوی معلمی و اندیشمندی و کسب درآمد (میسن، ۱۳۶). در معلمی، هیچ‌گاه اطرافیانش را به چشم شاگرد، ننگریسته و تلقی او از آنان، شخصیت‌هایی کامل بوده است. در تعلیم و تعلم نیز آنچه در وهله اول، مد نظر او قرار می‌گرفته، معاشرت و برقراری ارتباط عمیق دوستانه با مردمان، به‌خصوص جوانان بوده است. او تردید ندارد که اگر جوانان از تربیت درست بهره گیرند، خود به عالی‌ترین هدف‌ها دست می‌یابند و مایه نیک‌بختی دیگران نیز می‌شوند (پایدیا، ۶۷۴).

سقراط اقرار می‌کند که دانش دارد و خداوند دلفی را برای دانشمندی‌اش گواه می‌گیرد و سؤال خیرفون (Chairphon) را که از او می‌خواهد از این خدای گواهی‌دهنده بر دانش سقراط پرسش کند که «آیا کسی داناتر از سقراط وجود دارد؟» می‌گوید: «پاسخ ندای غیبی، منفی بوده است.» و بلافاصله برای آنکه حمل بر خودخواهی و غرور نشود، می‌گوید: جهل بسیط خود را در مقابل کسانی نظیر سیاستمداران و شاعران که مغرورند و

«جهل مرکب» دارند، دانش می‌پندارد (دفاعیه، ۲۱). به عقیده سقراط، داننده و عالم حقیقی، خداست و در تفسیر پاسخ فروش غیبی می‌گوید: مقصودش آن بوده که به مردم ابلاغ شود که دانشمندترین شما کسی است که مانند سقراط بداند که کم می‌داند و یا هیچ نمی‌داند (دفاعیه، ۲۳).

ملیتوس (Melitos) طرفدار شعراست و از آنها دفاع می‌کند و آنان را بر سقراط می‌شوراند. انوتوس (Anytos) مدافع مردان سیاسی و سیاستمداران است و در مقابل سقراط از میزان علم و دانایی آنها دفاع می‌کند، لوکون (Lykon) مدافع علم خطبا (Redner) است؛ ولی سقراط اعتقاد دارد خداوند او را مأمور کرده تا عمر خویش را در راه تحصیل دانایی و حکمت بگذراند و نفس خود و دیگران را به محک آزمایش درآورد (دفاعیه، ۲۸).

افلاطون می‌گوید: روش تدریس خاص سقراط دو ویژگی عمده داشته است: اندرز و آزمایش. در تفکر سقراطی، به مانند فرهنگ یونانی پیش از او، جنبه اخلاقی انسان با نظم طبیعی جهان هماهنگی دارد، ولی نکته تازه در اندیشه او این است که معتقد است آدمی با پرورش طبیعت محسوس خویش و ارضای آن، نمی‌تواند به آن هماهنگی نایل آید. «یگانه راه نیل بدین مقصود، حکومت کامل آدمی بر خویشتن است، مطابق قوانینی که در روح خود می‌جوید و می‌یابد.»^۱ در گفت‌وگویی که در مقدمه مکالمه پروتاگوراس در حیات خانه سقراط روی می‌دهد و بیانگر تضاد موجود میان سقراط و پروتاگوراس است، این هر دو شکل نمایان می‌شود. سقراط می‌خواهد مردمان به جای طلب پول و ثروت‌اندوزی، در اندیشه روح خود

باشند. وظیفه اصلی سقراط، رسالتی تربیتی است و او هر گونه فعالیت در این راه را «عبادت» تلقی می‌کند، زیرا از دیدگاه او، تربیت، پرورش روح است^۱ و روح، موجودی خدایی در آدمی است. سلسله مراتب ارزشی سقراط از سه مرتبه تشکیل می‌شود: مواهب روحی در بالاترین مرتبه، مواهب بدنی در مرتبه وسط و مواهب خارجی، نظیر مال و قدرت در پایین‌ترین مرتبه قرار دارند. مقایسه میان سلسله مراتب سقراطی ارزش‌ها و درجه‌بندی رایج سرود باده‌خواری یونانیان و نیز نوشته معبد دلوس^۲ شکاف عمیق و اختلاف در نگرش نسبت به زندگی را نشان می‌دهد. همه مراحل شعار

۱. یگر در این بخش، میان این دیدگاه سقراط درباره پرورش روح و تفکر مسیحی مقایسه می‌کند و می‌نویسد عبارت «پرورش روح» برای مسیحیان معنای دینی خاصی دارد، زیرا جهان‌بینی مسیحی در تلقی تربیت به عنوان عبادت حقیقی، و مراقبت از روح به عنوان تربیت به معنی حقیقی، با جهان‌بینی سقراط انطباق دارد. مسیحیت در صورت‌بندی این جهان‌بینی از سقراط افلاطونی تأثیر مستقیم پذیرفته است. (پایدا، پاورقی ص ۶۵۰). او در ادامه مطلب این بحث را مطرح می‌کند که آیا تعالیم سقراطی، مقدمه یونانی مسیحیت است؟ یا با تعالیم سقراطی، روحی بیگانه، روحی شرقی در تحول اندیشه یونانی پدید می‌آید؟ (ص ۶۵۲). یگر معتقد است روش سقراط به چشم مسیحی مؤمن، روشی دنیایی و طبیعی است. مثلاً برای سقراط، مراقبت از روح، به معنی بی‌اعتنایی به بدن نیست، کشف روح نیز به معنایی جدایی روح از بدن نیست، بلکه به معنای حکومت روح بر بدن و خدمت بدن به روح است. (ص ۶۵۸).

۲. دلوس (Delos) جزیره کوچکی است در مجمع‌الجزایر Cyckades که معبدی از آپولون در آنجا بوده و آثاری از سه هزار سال قبل از میلاد را در خود دارد. یونانیان آنجا را زادگاه آپولو و اِرتَمیس می‌دانستند.

باده‌خواران یونانی به عالم ظاهر مربوط می‌شود (پایدیا، ص ۶۵۰):

بزرگترین موهبت آدمیان فانی، تندرستی است.

موهبت دوم، زیبایی تن است.

سومین موهبت، مالی است که به درستکاری به دست آمده باشد.

موهبت چهارم درخشش جوانی در حلقهٔ دوستان است.

لذا در دولتشهر، سجایای شجاعت، خویشتن‌داری، عدالت و

دینداری، «فضایل روح» اند، و تندرستی، نیرومندی و زیبایی، «کمال بدن».

سقراط، عالم درون و مرتبهٔ روح را به عنوان موهبت کمال‌جو، به این

مراتب می‌افزاید. ارسطو بر این مبنا سعادت را می‌افزاید و آن را ناشی از

مجموع افعال و یا از فعلی که نیکوتر و کامل‌تر از سایر اعمال باشد،

می‌داند. در تعریف مرد نیکوکار می‌گوید: کسی است که در اعمال نیکویش،

احساس لذت کند و در انجام اعمال صحیح، درک خوشایندی داشته باشد.

بخشنده‌ای که در عملش احساس لذت نکند، کریم نیست، آنگاه نتیجه

می‌گیرد: افعالی که مطابق با فضیلت است، باید لذت را در ذات خود داشته

باشد. سعادت، نیکوترین، زیباترین و مطبوع‌ترین امور است و یک‌جا در

بردارندهٔ مجموعهٔ سجایایی که در نوشتهٔ معبد دلوس به صورت جدا جدا ذکر

شده است:

شریف‌ترین امور، عادلانه‌ترین آنهاست.

بهترین چیز، تندرستی است.

لذت‌بخش‌ترین امور، دست‌یافتن بر چیزی است که بدان عشق

می‌ورزیم.^۱

۱. ارسطاطالیس: /خلاق نیکوماخس، کتاب اول، فصل نهم، بند ۱۰۹۹. مقایسه شود با:

سقراط موعظه می‌کند و آدمیان را به دین خود فرامی‌خواند. رسالت او «نجات دادن روح» است.^۱ در دفاعیه، افلاطون از زبان سقراط می‌گوید که «مراقبت از روح» به واقع، «خدمت به خدا» است.

سقراط‌ستیزان

سقراط هرگز چیزی ننوشت. او در طریق نوشتن نبود. او درس فلسفه نگفته، بلکه با فلسفه زندگی کرده است. وجود سقراط، عین فلسفه است. آنچه ما درباره سقراط و آرای او می‌دانیم، نوشته‌هایی است که از مخالفین و موافقین او در دست است. البته در میان همه آنان، افلاطون سهم عظیمی دارد. بعضی از محققین، نظیر میسن، در کتاب سقراط، سعی کرده‌اند چهره او را بدون آثار افلاطون بشناسند و بشناسانند، ولی توصیف استاد از ذهن و زبان شاگرد، به موضوع لطف بیش‌تری می‌بخشد.

از میان مخالفین، کار کمدی‌نویس و بزرگ‌ترین شاعر آتن، آریستوفانس (Aristophanes) مشهورتر است. او در سال ۴۲۳ ق.م. در هجونامه زهرآگین/برها سقراط را در اتاقی که مملو از ابزارها و ادوات پژوهشی سوفیست‌ها بود، نشان می‌داد که گاهی عیناً عقاید آناکساگوراس را درباره اجرام آسمانی تدریس می‌کند. وی این اتاق را مرکز بدعت‌گذاری، بی‌دینی، شیوع تفکر بی‌فایده و سقراط را به یک

ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه ع. احمدی. در فلسفه اجتماعی، مجموعه مقالات، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۱۹ و ارسطو: اخلاق نیکوماخوس، جلد اول، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۳.

۱. ر. ک. افلاطون، پروتاگوراس، پیشین، ص ۳۵۶.

سوفسطایی خدانشناس، کفرگو، فرصت طلب، شیاد و آموزنده گستاخی به جوانان، معلم فنون دروغ پردازی و خدعه معرفی می کند (ژان برن، ص ۱۷، گمپرتس، ج ۲، ص ۶۲۶). /برها همزمان با کمدی کونوس بر روی صحنه آمد. سقراط بعدها در نمایشنامه های پرندگان (۴۱۴ ق.م)، غوکان (۴۰۵ ق.م) نیز به عنوان مردی بی دست و پا و دست و صورت نشسته و رفیق شفیق اورپید معرفی می شود. در این اثر، آریستوفانس هر چیز نفرت انگیز و نامعقول سوفسطاییان را به سقراط و آناکساگوراس، که در آن تاریخ، بیش از ۵ سال از مرگش نمی گذشت، نسبت داده است. البته سقراط در دفاعیه از مخالفین خود به دو دسته «مخالفین دیرینه» و «مدعیان کنونی» نام برده است، دسته اول را، تهمت هایی به او نسبت داده اند، از جمله، او را سوفسطایی ای دانسته اند که می کوشد به اسرار آسمان و زمین پی ببرد، بد را نیک و نیک را بد، حق را باطل و باطل را حق جلوه دهد و رفتاری خلاف دین دارد و خطرناک تر از رهبران دموکرات ها، یعنی آنیتوس (Anytos)، ملتوس (Meletos)، لیکون (Lycon) و هواداران آنها است (دفاعیه، ۱۸). زیرا این «مدعیان کنونی»، فقط سخنانی را که سقراط در اثنای بحث های فلسفی با جوانان درباره خدا می گفت، دستاویز قرار دادند و به او تهمت پرستش خدایانی غیر از خدایان رسمی مورد قبول مردم شهر آتن، زدند و بدین ترتیب، سخنان کفرآمیز او را عامل گمراهی و فساد جوانان دانستند.

افلاطون و بسیاری از محققین، این نمایشنامه را منشاء اصلی محاکمه سقراط دانسته اند، ولی مسلماً /برهای آریستوفانس نمی تواند نقش قاطعی در محکومیت سقراط ایفا کرده باشد، زیرا او چنین طنزهایی را به تعدادی

دیگر از سیاستمداران معاصر خود نیز نسبت داده است.^۱ پس چرا آنها به سرنوشت سقراط دچار نشده‌اند؟ در سال ۴۳۲ ق.م. داشتن عقاید مذهبی مخالف مذهب رسمی آتن، مستوجب کیفر شناخته شد. به موجب این قانون، پس از سقوط پریکلس، آناکساگوراس که از دوستان پریکلس بود، به اتهام انکار خدا و اشاعه عقاید سوفسطایی محاکمه شد و از آتن گریخت. پروتاگوراس نیز محاکمه و غیباً محکوم شد، ولی محکومیت و مجازات هیچ‌یک، مثل سقراط، به مرگ منتهی نشد. به علاوه، اگر سقراط، /برها را علت عمده‌ای برای محکومیت نهایی خود می‌داند، چگونه افلاطون توانسته است در مهمانی آریستوفانس را سر سفره پذیرایی آگاتون، شاعر تراژدی‌پرداز، در کنار سقراط قرار دهد و دسته‌جمعی درباره هنر نمایش بحث کنند؟! گذشته از این موارد، فاصله زمانی بین صحنه نمایش /برها تا مرگ سقراط، بیست و سه سال است. او در این مدت نیز با آزادی زندگی کرده و در جامعه آتنی، اثرگذار بوده است. پس می‌بایست عامل دیگری مزید بر علت بوده باشد.

سقراط، یک آتنی بود. محافظه‌کاران، او را هم سوفیست به معنای مثبت آن می‌دانستند که کار معلمی‌اش را بدون دریافت وجه انجام می‌دهد،

۱. دیوجانس لائرتیوس از پلوتارک (De lib. Educ. 10c) نقل می‌کند که از سقراط پرسیده‌اند آیا از طرز برخورد آریستوفانس در /برها عصبانی است؟ در پاسخ می‌گوید: «من در تئاتری مورد تمسخر قرار گرفته‌ام که گویی یک مهمانی بزرگ دوستانه است» جایی که همه گونه رفتار دوستانه جایز است زیرا همگی لطیفه است و در میان جمع دوستان گفته می‌شود. ر.ک. دیوجانس لائرتیوس ۲، ۳۶. به نقل از: گاتری (Guthrie, W.K.C.): تاریخ فلسفه یونان A History of Greek Philosophy (Philosophy) ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص ۹۷ - ۹۶.

ولی مفاد درسی که سقراط می‌داد، در آنها ایجاد ترس می‌کرد. از نظر آنان، سقراط، یک دشمن داخلی بود و وجودش برای جوانان شهر، خطرناک‌تر و مضرتر از سایر سوفیست‌ها محسوب می‌شد. بستن دهان سقراط، به عنوان دشمن داخلی، یک وظیفه ملی بود. سایر سوفیست‌ها از اطراف و اکناف یونان به آتن آمده بودند. لذا اگر مضمون تدریس آنان به مذاق حکومت خوش نمی‌آمد، حکام شهر، آنها را به دیار اصلی خودشان برمی‌گرداندند. اما سقراط، شهروند اصیل آتنی به شمار می‌رفت و در میان جوانان شهر، از محبوبیت خاصی برخوردار بود.

از منظر سوفسطاییان، سخنوری یا فن خطابه، فی‌نفسه غایت بود و نه وسیله‌ای در خدمت حقیقت؛ همه مورخین، انتساب این عبارت که «انسان، مقیاس همه چیز است» را به سوفیست معروف، پروتاگوراس، تأیید کرده‌اند. در مقابل، سقراط معتقد بود «خدا معیار و مقیاس هر چیز است» (تِه‌تِتوس، ۱۵۲).

اگر بخواهیم آموزه‌ها و توصیه‌های سقراط را در یک جمله خلاصه کنیم، باید بگوییم: «مواظب یا مراقبِ نفس (Psyche) خود باشید.» در رساله دفاعیه خطاب به همشهریان خود می‌گوید از فلسفه و نصیحت آنان دست برنداشته و حقیقت را با هر یک از آنها که روبه‌رو شود، در میان خواهد گذاشت؛ و به عادت همیشگی می‌گوید: «ای مرد با آنکه اهل آتن هستی، آیا شرم نداری که شب و روزت را در اندیشه سیم و زراندوزی هستی، ولی در راه دانش و حقیقت و به نفع پسوخته خود قدمی برنمی‌داری. من همه شما اعم از پیر و جوان را تشویق می‌کنم که به جای آنکه بیش‌تر به فکر تن‌ها و اموال خود باشید، حافظِ پسوخته خود باشید.» (دفاعیه، ۲۹). از این رو به نظر می‌رسد می‌بایست ریشه دشمنی آتنی‌ها نسبت به سقراط

را در رقابت‌های سیاسی، ناسازگاری و مخالفت با نظام اجتماعی و خشم حکومتی جستجو کرد.

مرگ سقراط

در پایان جنگ که نیروی دریایی اسپارت با حمایت مالی ایران، از بوسفور تا خلیج سالامیس^۱ را به تصرف خود در آورد و شهر مملو از پناهنده شد، سال‌های متمادی قحطی و گرسنگی و طاعون پدید آمد (میسن، ۱۶۱). مرگ سقراط در اولین سالی اتفاق افتاد که آتن روی آرامش را به خود می‌دید و مردم سالاری را تجربه می‌کرد.

آنیتوس و همدستانش، یعنی لیکون، خطیب و ملتوس شاعر که هر دو شهروند خوشنام آتنی بودند، تشنه خون سقراط نبودند. آنیتوس که در رساله منون، مردی عبوس و دشمن سوفسطاییان معرفی شده، خود نیز مردی ثروتمند بود و دارایی خود را صرف رفاه عمومی می‌کرد. او که دادخواست علیه سقراط را تسلیم دادگاه آتن کرد و دو دوستش خواستار خروج سقراط از آتن بودند و می‌خواستند سقراط با انتخاب تبعید اختیاری، راه آناکساگوراس و پروتاگوراس را انتخاب کند و آخرین روزهای عمرش را در شهر کورینت یا تب یا مگارا یا هر شهر دیگری در نزدیکی آتن، به سر برد (گمپرتس، ج. ۲، ص. ۶۳۰)، ولی سقراط اعتقاد داشت اگر از آتن خارج شود، به رسالت خویش خیانت کرده، زیرا این شهر، جزء ذاتی وجود سقراط به شمار می‌رفت و او هیچ‌گاه بد این شهر را نخواسته و پیوسته به نفع آتنی‌ها کار کرده است. (کریتون، ۵۲).

۱. Salamis (سالامین)، جزیره‌ای در شمال شرقی شبه‌جزیره پلپونز.

سقراط دو بار از خود دفاع می‌کند: یکی در دادگاه آتن است (رساله دفاعیه) و دیگری بعد از آن و ساعتی قبل از مرگ، در مقابل سیماس (Simmias) و کبس (Kebes)، که این دو دلباختگی به مرگ را کمال ابله‌ی می‌دانند و به بقای نفس بعد از جدایی بدن معتقد نیستند و به حلول نفس بعد از مرگ تن، در تن دیگر (تناسخ) اعتقاد دارند (رساله فایدون). در رساله فایدون، به عقیده سقراط، همان‌طور که مفهوم ریاضی برابری به معنای تساوی کامل است که در تجربه حسی هرگز به آن بر نمی‌خوریم، این امر در مورد نفس نیز صادق است و نفس نیز مانند برابری کامل، غیرقابل دریافت به تجربه حسی است. افلاطون از توسل به بحث‌های نظری برای اثبات نفس و خلود یا جاودانگی آن می‌پرهیزد، ولی آن را به مرگ سقراط ارتباط می‌دهد. در این رساله، نکات قابل توجهی درباره مواجهه سقراط فیلسوف با مرگ مطرح است. در آنجا او می‌گوید: فیلسوف، مشتاق مرگ است و با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد (فایدون ۶۱). مردی که زندگی را در خدمت فلسفه به سر آورده است، باید مرگ را با گشاده‌رویی پذیرا شود، به این امید که در جهانی دیگر، جز نیکی و نیک‌بختی نصیبش نخواهد شد. کسانی که از راه درست به فلسفه می‌پردازند، در همه عمر، بی‌آنکه دیگران بدانند، هیچ آرزویی جز مرگ ندارند.^۱ اگر این نکته درست باشد، شگفت خواهد بود که چون نزدیک مرگ باشند، از آن بهراسند (فایدون، ۶۴). فیلسوف نسبت به تن بی‌اعتناست و با تمام قوا، از آن روی گردان است و به روح می‌پردازد (فایدون، ۶۴). دلباخته دانش و به واقع

۱. در این باره ر.ک: ای‌ونز، رابرتز: [مقاله] «مرگ و جاودانگی در اندیشه هیدگر و عرفان اسلامی»، ترجمه شهین اعوانی. در: تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، [نشریه] فرهنگ، کتاب دوم و سوم، ۱۳۶۷، ص ۲۴۵ - ۲۰۹.

مشتاق و شیفته حقیقت، همواره بر این عقیده است که حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان یافت و شیفگی او به مرگ از جهت وصول به حقیقت و حقیقت‌جویی است و نه بیزاری از زندگی دنیوی. او به تعالی نفس بعد از فنای بدن می‌اندیشد. فیلسوف در زندگی دنیوی، روح خود را در قفس تن گرفتار می‌بیند و پیوسته جهان را از پشت میله‌های قفس می‌نگرد. او درمی‌یابد که بندی که بر پای روح نهاده شده، از خوشی‌ها و لذت‌های تن ساخته شده است. فلسفه او را از «قفس تن» می‌رهاند (فایدون ۸۲).

در این باب، گادامر تعبیر خاصی دارد. او از طریق مفهوم «عقل محض» یا «عقل مجرد» کانت، الگوبرداری می‌کند و آن را به بحث‌های دیالوگ منون و نظریه مفاهیم ریاضی محض^۱ ربط می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که ریاضیات به این دلیل که از همه حواس فراتر می‌رود، عقل محض است. وی چنین امری را نه تنها در ریاضیات، بلکه در مورد نفس نیز صادق می‌داند و می‌گوید همان‌طور که حصول نظر اخلاقی و دینی نسبت به زندگی، مستلزم جدایی نفس از بدن است، لذا هر گونه تفکر فلسفی نیز انسان را از عالم جسمانی و بدنی رها می‌سازد، به این معنا، زندگی فیلسوف، طی طریق به سوی مرگ خواهد بود و بدین گونه، تئوری دینی جاودانگی نفس نیز تأیید می‌شود.^۲ وقتی سقراط به مرگ می‌اندیشد و از آن نمی‌هراسد، اولین علتش آن است که او مرگ را جسمانی نمی‌بیند. به علاوه، او در حیات خود، تمرین مرگ کرده است. از دیدگاه او مرگ، سیر وجود و سفر نفس به خانه‌ای دیگر است. او پیوسته آن‌جایی، آن‌جهانی

1. Theorie der reinen mathematischen Begriffe

2. Gadamer, Hans - Georg: *Der Anfang der Philosophie*, Reclam

1996, S. 55.

زیسته است. این تصور از مرگ، فقط در دادگاه دست نمی‌دهد، بلکه زیستن او با مرگ در طول دوران حیاتش، به همین معناست.^۱

در مکالمه سقراط با کریتون که در آخرین روزهای زندگی او در زندان انجام گرفته، کریتون به آرامشی که سقراط به هنگام خواب دارد، غبطه می‌خورد و در شگفت است که چگونه این آسودگی و آرامش در سقراط هست که می‌تواند با علم به حتمی بودن مرگش، این قدر آرام باشد

۱. در متون اسلامی، تمرین مرگ، علاوه بر قرآن و حدیث، در فلسفه و حکمت اسلامی نیز آمده است. در حکمت اسلامی، هر آنچه که رابطه روح و جسم را به حداقل ممکن برساند و سبب شود که حواس و خواطر ظاهر کارایی را نداشته باشند، به مرگ تعبیر شده است، که خواب یکی از آنهاست. چنان که در قرآن آمده: «خداوند روح را به گاه مرگ از کالبدها بازستاند و به گاه خواب، روح‌هایی را که نمرده‌اند نیز بازستاند و آن گاه، روح کسانی که فرمان مرگشان داده، نزد خود نگاه دارد و آن دیگر را که هنوز باید به تقدیر الهی در این دنیا بماند، به سوی کالبدشان باز گرداند تا زمان مرگ حتمی‌شان در رسد. در این ستاندن و بازگرداندن، نشانه‌هایی است برای اندیشمندان.» (سوره زمر، آیه ۴۲). عبارت «خواب، برادر مرگ است و راه شناخت مرگ، شناخت خواب است» بیانی دیگر از همین معناست.

عرفای مسلمان نیز معتقدند که در شرایط خاصی، ارواح از قفس تن‌ها، رها می‌شوند و از قید همه شرایط و مقتضیات جسمانی می‌رهند. چنین حالتی، برای مردم عادی، به هنگام خواب به دست می‌آید؛ ولی حالت عارف ربانی، به هنگام بیداری نیز چنین است. رؤیای عارف، «کشف مجرد» است؛ یعنی هر آنچه در خواب بیند، عیناً در عالم واقع، تحقق یابد. ولی بسیاری اوقات، نفس آدمی، حقایقی را در قالب «صور خیالیه» رؤیت می‌کند آن را «کشف مخیل» گفته‌اند و نیاز به تعبیر معبر دارد. غالب حکمای اسلامی، از جمله ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، در مبحث نفس و صور منامیه و صور خیالیه، به این موضوع پرداخته‌اند. شاهد مطلب در متون عرفانی نیز زیاد است. از جمله ر.ک: مولوی، جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی، نسخه نیکلسون، بیت ۳۸۸ به بعد (هر شبی از دام تن، ارواح را می‌رهانی می‌کنی الواح را).

(کریتون، ۴۳). وقتی بیدار می‌شود، کریتون را در کنارش می‌بیند. تعجب می‌کند که چگونه زندانبان به کریتون اجازه ورود داده است؟! سقراط خوابی را که دیده است، برای کریتون تعریف می‌کند: زنی در جامه‌ای سپید، سخنان آشیل را به هنگامی که در فکر کناره گرفتن از جنگ تروا بود، به زبان می‌آورد. زن به وی گفته است تو پس از سه روز به ساحل فتیا خواهی رسید. تعبیر او از این حرف، این بود که فردا را زنده خواهد بود و روز مرگش پس فرداست (میسن، ص ۲۰۰ و کریتون ۴۴).

شگفت‌آورترین دفاع در تاریخ محاکمات، دفاعیه سقراط است که افلاطون رسالهٔ *آپولوژی*^۱ را به آن اختصاص داده است.

هیئت منصفه دادگاه سقراط، پانصدویک نفر شهروند آتنی بودند که بیش‌ترشان در زمره تنگدستان به شمار می‌آمدند و با قرعه به عنوان نماینده مردم انتخاب شدند. اینان همه سی‌سالگی را پشت سر نهاده و فاقد سوء پیشینه بودند. در روز ماجرا، به عکس دیگر روزها، هر یک از آنان سعی می‌کرد زودتر از دیگری وارد دادگاه شود و به سوی مأموری که مشغول توزیع برگه رأی بود، برود و بعد از اخذ آن در بهترین مکان نزدیک جایگاه بنشیند. در خاتمه دادگاه، هر یک مبلغ سه ابول (نیم فرانک) به عنوان حق الزحمه روزانه دریافت می‌کردند (گمپرتس، ج. ۲، ص ۶۳۱).

رئیس دادگاه شاه آرخون^۲ در محل مخصوص نشست و بعد از قرائت

۱. همان‌طور که طی این مقاله آمده است، معادل مناسب برای واژه یونانی «آپولوژی» کلمه «خطابه دفاعی» و «دفاعیه» است.

۲. Archon کلمه‌ای یونانی به معنای فرمانروا است. در آتن، هر سال یک بار، هشت تن از بلندپایه‌ترین کارگزاران دولت انتخاب می‌شدند و اینان به عنوان آرخون داشتند. هر آرخون، وظیفه‌ای خاص داشت و این وظایف را سولون تعیین کرده بود.

دعا، رسمیت جلسه دادگاه را اعلام کرد. سقراط به جایگاه دعوت شد. کریتون گفت: «سقراط! به خاطر دوستان، آنچه را در توان داری، انجام بده». سقراط در چهره رئیس دادگاه و اطرافیانش، «وحشت» و «ترس» می‌دید. او از مرگ نمی‌هراسید، ولی دادگاهیان از مرگش وحشت داشتند و... تمامی گزارش‌ها حاکی از آن است که دفاعیات سقراط در دادگاه، با جدیت، وقار، دقت و آرامش همراه بوده و در سراسر آن، کلمه‌ای در تقاضای چشم‌پوشی یا عفو، درخواست ترحم یا تخفیف مجازات وجود نداشته است. رفتار توأم با متانت و وقار سقراط، بر خلاف انتظار داوران دادگاه بود. سرانجام حکم اعدام سقراط با ۳۶۰ رأی صادر گردید.

در رساله فایدون، سقراط تا آخر بر رأی خود بر اثبات خلود نفس پابرجاست و می‌خواهد با زندگی و مرگ خویش آن را به تأیید برساند. فایدون می‌گوید او در پاسخ به یکی از سئوالات اکرکراتس — کسی که سقراط بر حسب عادت، دستی بر سر او می‌کشیده و بنا به عادت موهایش را در پشت گردن جمع می‌کرده — که می‌پرسد: آیا فردا، یعنی روز بعد از مرگ سقراط، این گیسوی زیبا را خواهی بُریدی؟ فایدون پاسخ مثبت می‌دهد؛ ولی سقراط پیشنهاد می‌کند آن کار را همان روز انجام دهد و به فردا موکول نکند. البته نه برای مرگ سقراط؛ بلکه اگر اقرار کنند که استدلالشان مرده و نتوانند آن را زنده کنند: «اگر من به جای تو بودم و استدلالم از دست می‌رفت، چون آرگوس عهد می‌کردم که تا نتوانم به

بلندپایه‌ترین آرخون‌ها که بلندپایه‌ترین قضات — و به اصطلاح امروزی رئیس قوه قضائیه — بود، Archon basileus یعنی شاه آرخون نامیده می‌شد. کمپرتس:

یاری حقیقت، ایرادهای سیمپاس و کبس را از پای درآورم، نگذارم گیسوانم بلند شود.» (فایدون، ۸۹).

پس از مرگ

وقتی حکم اعدام سقراط صادر شد، او خطاب به آتنیان، عواقب شوم این کار را گوشزد کرد و گفت: هر چند من پیرم و پای بر لب گور دارم، ولی هرگز از آنچه تا کنون انجام داده‌ام و گفته‌ام، پشیمان نیستم؛ زیرا گریز از مرگ را دشوار نمی‌دانم، آنچه سخت و دشوار است، گریز از بدی است. بدی تندتر از مرگ می‌دود. «به خدا سوگند، پس از مرگ من، به کیفری بسیار سخت‌تر از آنچه درباره من روا داشتید، دچار خواهید شد. مرا به کام مرگ فرستادید تا دیگر کسی نباشد که به حساب زندگی شما رسیدگی کند، ولی آنچه پس از مرگ من روی خواهد داد، به عکس آرزوی شما خواهد بود.» (دفاعیه، ۳۹). ای آتنیان، شما از مرگ من، بهره‌ای نخواهید برد و از این کار خود، پشیمان می‌شوید.

آتنی‌ها پس از مرگ سقراط، چنان پشیمان شدند که مدارس را موقتاً تعطیل کردند و ملتوس را که رهبری دشمنان سقراط را داشت، و او را به «خوب جلوه‌دادن اصول بد و به انحطاط کشاندن جوانان» متهم کرده بود، کشتند و دیگر کسانی را که در این اتهام دست داشتند از آتن به بیرون راندند و مجسمه‌ای برنزی از سقراط ساختند. بهترین و محبوب‌ترین شاگرد وی، یعنی افلاطون که پسر پسرعموی او بود و به هنگام مرگ استاد، بیست و نه سال داشت، سقراط را در مکالماتش برای ما ترسیم کرده است. مکالمات تخیلی و توصیفی افلاطون بیانگر عشقی است که به استاد و مرادش دارد. سقراط همه وقت و نیروی خود را صرف فعالیت تربیتی کرد و

کوچک‌ترین اعتنایی به قدرت، شهرت، مال و جاه نداشت؛ زیرا دولتی که او برای آن زندگی و فعالیت می‌کرد، نظامی صرفاً اخلاقی بود. هیچ افتخاری برای او بالاتر از تربیت شاگردی خوب نبود. در حالی که ارسطو، طلب افتخار را محرک اصلی فعالیت سیاسی قلمداد می‌کند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۹۵ ب). سقراط اصلاً نمی‌خواست فعالیت سیاسی داشته باشد. بر خلاف افلاطون که همیشه غریزه سیاسی داشت، استادش سقراط، سیاسی نبود و تن دادن به سلطه بی‌خردان و مردان فرومایه را به عنوان رجال سیاسی بر قبول شغل حکومتی، هر چند در آن «پول و افتخار هم باشد، ترجیح می‌داد. او می‌پذیرفت که فرومایگان، حکام زمانه‌اش باشند، ولی خودش آلوده به سیاست نشود و آموزگار باقی بماند. برعکس او، افلاطون، حکومت «بدان و فرومایگان» را اهانتی بر خود احساس می‌کرد. شاید مظلومیت سقراط و استواری او در دفاع از عقیده، سبب شده باشد تا افلاطون این نظریه را ارائه دهد که برای بهبود وضع جامعه، می‌باید فیلسوفان به مقام فرمانروایی برسند و یا فرمانروایان، فیلسوف شوند.

سقراط به مرگ محکوم شد. به مرور زمان، افسانه‌ها و تفسیرهای گوناگونی در مورد «فیلسوف مقتول» شکل گرفت. برخی از اندیشمندان، مانند هگل و شلایرماخر و بعد از آنها نیچه در غروب بتان (۱۸۸۸) کوشیدند مسأله سقراط را حل کنند. نیچه او را «فیلسوف نقابدار» و «همرنگ زمانه» دانسته است.^۱

سقراط فیلسوفی است که ما را به اندیشیدن فرامی‌خواند. عبارت حکیمانه کتبیۀ سردر پرستشگاه دلفی: «خودت را بشناس»، دست‌مایه

1. Wolf, F.: *Socrate*, ed. PUF, 1985, pp. 102 - 110.

اصلی اندیشه سقراط است. جمله «مواظب یا مراقبِ نفس (Psyche) خود باشید»، در جای جای آثار منتسب به او پیدا است. در مکتب سقراط، خودشناسی، پایه دیگرشناسی و خداشناسی است. او تصریح می‌کند که انسان، تنها به شرطی می‌تواند به زبان غیبی گوش فرادهد که با خود صادق باشد. پیام‌های سقراط برای جامعه انسانی بسیار است. سقراط را باید در وجود خود کشف کنیم و مهم‌ترین پیامش را که معنای رابطه بین استاد و شاگرد، نحوه گفت‌و شنود، تحمل تفکر مخالف، خویشتنداری و صبوری در مقابل دعوی‌های دیگران است، دریابیم.

منابع

آلون، آیلا. ۱۳۸۳. *سقراط در ادبیات عرب دوره میانی*، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقیه.
افلاطون. ۱۳۵۷. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
پرن، ژان. ۱۳۶۶. *سقراط*، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران: علمی و فرهنگی.
کرسون، آندره. بی‌تا. *سقراط*، ترجمه کاظم عمادی، تهران: صفی‌علیشاه.
گاتری، کی.سی. ۱۳۷۶. *تاریخ فلسفه یونان*. ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. *متفکران یونانی*. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
میسن، کورا. ۱۳۸۵. *سقراط، حکیمی که از پرسیدن باکی نداشت*. ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: قصیده‌سرا.

یگر، ورنر. ۱۳۷۶. *پایدیا*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
هنوز هم منبع اصلی برای تحقیقات پیرامون فلسفه یونان و به‌خصوص سقراط، کتاب Zeller است که به زبان آلمانی بین سال‌های ۱۸۵۲ - ۱۸۴۴ در سه جلد انتشار یافته و در حال حاضر در هفت جلد در دسترس است:

— Zeller, Ed.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Nachdruck der 5. Aufl. 1963.

— Gadamer, Hans — Georg: *Der Anfang der Philosophie*, Aufgrund der

Übersetzung aus dem Italienischen von Joachim Schulte vom Autor revidierte Fassung, Stuttgart: Reclam, 1993.

— Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Bd.1: Altertum und Mittelalter, Herder, 14. Aufl. 1991.

— Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie, von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, 2 Bände, Bd.1: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München: Beck, 1. Aufl. 2000.

— Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (Übersetzer): *Platons Werke*, Akademie – Verlag Berlin, 1987.



دکتر داوری؛ متفکر فلسفه و فرهنگ

غلامرضا اعوانی*

سخن گفتن از فیلسوف و متفکر، آن هم متفکری بزرگ چون دکتر داوری در الفاظی اندک امری به غایت دشوار است و مصداق ریختن آب دریا در کوزه است. او فیلسوفی است که زندگی و آراء و افکارش ابعاد و ساحت‌های مختلفی دارد که هر یک از آنها نیازمند بحث و ژرف‌کاوی و تأمل است، و هر یک نوشتن یک یا چند کتاب را اقتضا می‌کند که مسلماً این مقدمه گنجایش آن را ندارد. بهتر آن است که به‌نحو مختصر به این پرسش پاسخ دهیم که چرا عنوان «فیلسوف فرهنگ» را در عنوان کتاب برگزیده‌ایم. اگر گفتار دکارت را که «فلسفه معیار فرهنگ است» و به‌طور کلی

*. استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی و رییس موسسه پژوهش حکمت و

ارزش و اعتبار فرهنگ هر قومی به رواج فلسفه در آن ارتباط دارد را به عنوان یک اصل بپذیریم، در آن صورت باید بگوئیم که به درستی دکتر داوری «فیلسوف فرهنگ» است به دلیل آن که او تجسم و تجسد فلسفه در دوران، و لا اقل در فرهنگ ماست؛ اما باید توجه داشته باشیم که این فقط یک وجه از وجوه فرهنگ و ارتباط آن با فلسفه به شمار می رود.

گفتیم که دکتر داوری یک فیلسوف است و این را باید بیفزائیم که فلسفه در او یک امر ذاتی است؛ او به نظریات طیف وسیعی از فیلسوفان بزرگ چون سقراط، افلاطون، ارسطو، پیش سقراطیان، توماس قدیس، دکارت، کانت، هگل، نیچه، هایدگر و نیز فارابی، ابن سینا و ملاصدرا و دیگران احاطه دارد و می تواند جهان و عالم هستی را از افق دید آنان تحلیل کند و مسائل فلسفی آنان را در سطوح مختلف تدریس کند و آراء و نظریات آنان را از دید نقادانه خویش مورد تحلیل قرار دهد. اما نکته مهم آن که این فیلسوفان به گذشته تاریخ تعلق ندارند و برای فیلسوف ما، آنان متفکرانی اند که حی و حاضر در روزگار ما می زیند و ارتباط عمیق و دقیق با فرهنگ جهان امروزه دارند و یا می توانند داشته باشند. هنر بزرگ استاد بزرگوار جناب آقای دکتر داوری - که در کمتر کسی دیده می شود - این است که به نظر وی مسائل فلسفی نباید در بالا خانه ذهن فیلسوف محصور شود، بلکه باید با چالش های جهان امروز مرتبط باشد و او کسی است که مسائل فلسفی را با فرهنگ کنونی ما کاملاً ربط داده است؛ چنان که پیش از او افلاطون در یونان و فارابی در جهان اسلام حکمت را با «مدینه فاضله» پیوند داده بودند.

از جهتی دیگر نیز می توان گفت که دکتر داوری فیلسوف فرهنگ است

و آن وقتی است که فرهنگ را نه با فلسفه به معنای خاص، بلکه با تفکر به معنای عام آن ارتباط دهیم؛ مثلاً عرفان، شعر و هنر به معنای دقیق کلمه نه فلسفه است و نه در تعریف و تقسیمات فلسفه جای می‌گیرد، اما از سوی دیگر هم با فرهنگ و هم با قلمرو فکر و اندیشه ارتباط دارد. عرفان، شعر و هنر از دغدغه‌های مهم فکری دکتر داوری بوده است و روزگار مدیدی که حقیر با ایشان آشنایی داشته‌ام، همیشه ایشان را شیفته حافظ، سعدی، مولانا، نظامی، عطار، خیام و دیگران یافته‌ام. هر چند دکتر داوری در این باره ادعائی نداشته و ندارد ولی مطمئنم که می‌تواند افکار این بزرگان را از یک افق بس متعالی مورد تحلیل قرار دهد. همین امر درباره وقوف وی از برخی از شاعران و عارفان بزرگ مغرب‌زمین هم صدق می‌کند.

به یک معنای دیگر، دکتر داوری را به حق باید فیلسوف فرهنگ نامید و آن وقتی است که ما این امر را مد نظر داشته باشیم که شخص ایشان تقریباً در همه جریان‌های مهم فکری و فرهنگی معاصر ایران دخالت مستقیم یا غیرمستقیم داشته و یا از بیرون با تمام دقت شاهد و ناظر و یا نگران آن بوده است. تاریخ پنجاه ساله معاصر ایران از جهتی در تاریخ، اگر نگوئیم بی‌نظیر، لااقل کم‌نظیر است و جریان‌های سیاسی، فکری، فلسفی و فرهنگی که در این دوران اتفاق افتاده است، در کمتر دوره‌ای به چشم می‌خورد. کمتر جریانی است در دوران ما که دکتر داوری آن را در ارتباط با فرهنگ اصیل ایرانی مورد بحث و تدقیق قرار نداده باشد. بدون تردید، یکی از این جریان‌های مهم، مواجهه ایران با غرب و جنبه منفی آن یعنی غرب‌زدگی، در انحاء و اشکال مختلف آن است که مسلماً در آگاه کردن

ایرانیان از خطرات آن سختی‌ها دیده، مرارته‌ها چشیده و لگدها خورده است. از خصوصیات دیگر دکتر داوری که او را با مسئله مورد نظر ما ارتباط می‌دهد جایگاه خاص او در جامعه دانشگاهی ماست. او هم با احراز سمت‌های مختلف فرهنگی و هم به‌عنوان یک متفکر فیلسوف در هدایت جریان تربیتی، آموزشی و فرهنگی ما سهم به‌سزائی داشته است و خاصه از غوطه‌ور شدن این جریان در دو ورطه افراط و تفریط و انحراف از حد اعتدال تا حد امکان و در وسع طاقت بشری ممانعت کرده است. شاید مهم‌تر از آن تربیت چند نسل از شاگردان ممتاز و برجسته است که اکنون در این رشته سمت استادی دارند. بسیاری از متفکران و استادان کنونی فلسفه از فرزندان فکری و فلسفی او به‌شمار می‌روند.

مسئله ارزش ذاتی و خدمات فرهنگی استاد فرزانه و متفکر برجسته جناب دکتر داوری بسیار بیش از آن است که در این مطلب کوتاه گفته‌ام. اما دریغ‌امد که این چند نکته را به‌عنوان مشتی از خروار در این نوشته کوتاه ذکر نکنم. طول عمر با برکت و دوام عزت فیلسوف برجسته فرهنگ معاصرمان را از خداوند آرزو می‌کنم.



... مگر خود فاهمه

سید محمدرضا بهشتی*

اهدا به استاد ارجمند جناب آقای دکتر دآوری، با سپاس از
چند دهه تلاش پیوسته فرهنگی و علمی

در میان کتاب‌های تاریخ فلسفه که به شرح احوال و آراء فیلسوفان
عصر جدید پرداخته‌اند، کم‌تر کتابی را می‌یابیم که در بیان معرفت‌شناسی
لایب‌نیتس این عبارت مشهور را از وی نقل نکرده باشد: «هیچ چیزی در
فاهمه نیست که در حس نبوده باشد، مگر خود فاهمه»^۱. مدعای غالب این

*. استادیار فلسفه دانشگاه تهران.

1. Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensus, expice nisi ipse intellectus.

کتاب‌ها این است که این عبارت اولاً، بدیع است و برای نخستین بار از جانب لایبنیتس بیان شده و ثانیاً، بیانگر لبّ اندیشه لایبنیتس در باب معرفت است. اما آن چنان که معلوم خواهد شد، هر دوی این ادعاها مناقشه‌پذیرند. نخست، به پیشینه این عبارت می‌پردازیم.

لایبنیتس در کتاب تلخیصی در مابعدالطبیعه^۱ (۱۶۵۵) و همچنین در بند ۲۷ کتاب گفتاری در باب مابعدالطبیعه^۲ (۱۶۸۶) بخش نخست این عبارت، یعنی: «هیچ چیزی در فاهمه نیست که در حس نبوده باشد» را به ارسطو - آن هم دفتر سوم کتاب درباره نفس وی - منسوب می‌کند. اما این تعبیر را نه در منبع مذکور و نه در آثار ارسطو نمی‌یابیم. به علاوه، به لحاظ محتوا، این عبارت که مبنای پیروان اصالت حس^۳ است نیز، موضع ارسطو در این بحث نیست. ظاهراً عبارت فوق با اندکی تفاوت (یعنی کلمه prius یا «پیش از آن») را باید نخستین بار در کتاب درباره حقیقت توماس آکوینی^۴ جستجو کنیم و چه بسا بتوانیم پیشینه آن را به کتاب درباره حدود^۵ سیسرو بازگردانیم که خود او آن را به اپیکور نسبت می‌دهد.

دکارت در کتاب گفتار در روش این اصل را چنین نقل می‌کند: «... حتی فیلسوفان مدرسی این را قاعده تلقی می‌کنند که چیزی در عقل نیست که پیش از آن در حواس نبوده باشد»^۶.

1. Leibniz, Compendium Metaphysicae, Jena 1655.

2. Leibniz, Discours de métaphysique, § 27.

3. sensualism

4. Thomas Aquinas, De veritate, Q 2 a 3.

5. Cicero, De finibus, § 64.

6. Descartes, R.: Discours de la méthode, IV. AI VI, p. 37.

شاید جمله زیر در کتاب رساله/ی در باب فاهمه بشری جان لاک بیش از همه به عبارت فوق نزدیک بوده و به همین سبب موجب این استنباط نزد تاریخ‌نگاران فلسفه شده‌اند که عبارت مشهور لایب‌نیتس در پاسخ به وی بیان شده است: «و ما چیزی در ذهن (mind) نداریم که از یکی از این دو راه [یعنی حس sensation یا رویت reflection] بدان وارد نشده باشد...»^۱. به‌علاوه، لاک در خصوص نحوه ورود داده حسی به ذهن از تعبیر «انطباع»^۲ استفاده می‌کند که یادآور مقایسه ذهن با «لوح نگارش»^۳ نزد ارسطوست^۴ و لایب‌نیتس به قرابت میان لاک و ارسطو اشاره کرده است. اما مقصود ارسطو و لاک در اینجا متفاوت است و به هیچ وجه نباید ارسطو را با استناد به چنین تعبیری، قائل به اصالت حس بدانیم. حتی تقسیم عقل به عقل منفعل^۵ و عقل فعال^۶ در همان کتاب درباره نفس نیز، اجازه چنین تفسیری را به ما نمی‌دهد. لایب‌نیتس در سال ۱۶۶۹ در حاشیه کتاب ضمیمه عملی اثر ی. ی. بشر، قید «... مگر خود فاهمه» را آورده است و هوخشتیر در یادنامه دویست و پنجاهمین سال مرگ لایب‌نیتس با اشاره به این قید، آن را حاصل حضور لایب‌نیتس در درس استادش یاکوب توماسیوس^۷ و جمع‌بندی او از منازعه بر سر «لوح نانوشته» میان

1. Locke, J.: An Essay concerning human understanding, II, 1, § 5.

2. imprint

3. grammateion

۴. ر. ک. به: ارسطو، درباره نفس، دفتر سوم، ۴ و ۱۲.

5. nous pathetikos

6. nous poietikos

7. Jacob Thomasius

ارسطوییان آن ایام می‌داند.^۱ قدر مسلم این است که این تعبیر پیش از لایبنیتس در محافل و مدارس فلسفه رواج داشته و ابداع لایبنیتس به‌شمار نمی‌رود.

حال، ممکن است فارغ از مدعای نخست، یعنی بدیع‌بودن این تعبیر، گفته شود که قید «... مگر خود فاهمه» تعبیری خلاصه از رأی لایبنیتس و لبّ اندیشه او در باب معرفت‌شناسی است. این برداشت، همان‌گونه که اشاره شد در کتاب‌های تاریخ فلسفه مکرر آمده و در اثر تکرار، جای پای محکمی پیدا کرده است. برای روشن‌شدن این بحث ناگزیر باید در گام نخست معلوم کرد که مقصود لایبنیتس از بیان چنین قیدی چیست. تعبیر «خود فاهمه»^۲ در پیشگفتار «رساله‌های جدید»^۳ ظاهر می‌شود که در آن، لایبنیتس می‌کوشد فهم خود از «رویت» یا «تأمل» را به فهم لاک از این مفهوم نزدیک سازد. وی در پی بیان اینکه لاک کوشیده است براساس فهمی که از ادراکات فطری داشته است، وجود چنین ادراکاتی را نفی کند به بحث از «رویت» نزد لاک روی می‌آورد و در زمره تصوراتی که نمی‌توانند از ناحیه حس به ما داده شده باشند از وجود، وحدت، جوهر، مدت، تغیر، فعل، ادراک، لذت و نظایر آن نام می‌برد که متعلقات تصورات عقلی ما هستند و به سبب دریافت بی‌واسطه و مستمری که از آنها داریم به

1. Hochstetter, E.: Leibniz als geistesgeschichtliches Problem, in: Systembegriff und Vielheit der Wissenschaften. Wiesbaden 1969 (Studia Leibnitiana). pp. 89 – 104.

2. intellectus ipse

3. Nouveaux Essais = NE

رد استبعاد تجربه‌گرایان از فطری بودن این تصورات می‌پردازد.^۱

لایبنیتس در کتاب «رساله‌های جدید» از زبان تتوفیلوس [= خدادوست] در پاسخ به این پرسش فیلالیتس [= حقیقت‌دوست] که پرسیده بود آیا تصورات نمی‌توانند از بیرون به ذهن ما راه یابند، می‌گوید:

«در این صورت ما باید خود، بیرون از خودمان باشیم، زیرا تصورات عقلی یا تصورات رویت برآمده از عقل ما هستند و من می‌خواهم بدانم که اگر خود ما موجود نمی‌بودیم و از این طریق، وجود را در خود نمی‌یافتیم، چگونه می‌توانستیم تصویری از وجود داشته باشیم».^۲

در فصل دوم کتاب رساله‌های جدید که مکرر مورد استناد قرار گرفته، از زبان تتوفیلوس این پرسش طرح شده است که: «آیا نفس پنجره دارد؟ آیا شبیه لوحی از موم است؟ آیا شبیه به موم است؟» که خود تتوفیلوس بدان چنین پاسخ می‌دهد: «واضح است که تمامی کسانی که این گونه درباره نفس می‌اندیشند، در اصل آن را جسمانی تلقی می‌کنند، در مقابل سخن من، این علم متعارفی را مطرح خواهند کرد که در میان فیلسوفان حقیقی شمرده شده، که هیچ‌چیزی در نفس نیست که از ناحیه حواس نیامده باشد. اما باید از این قاعده خود نفس و انفعالات آن را مستثنی کرد. هیچ‌چیزی در فاهمه نیست که در حس نبوده باشد، مگر خود فاهمه. در نتیجه، نفس دربردارنده وجود، جوهر، واحد، همان، علت، ادراک، تعقل و تصورات بسیار دیگر است که حواس نمی‌توانند آنها را در اختیار ما قرار بدهند».^۳

لایبنیتس در هیچ‌یک از آثاری که تاکنون از او منتشر شده، به گونه‌ای

1. NE, Préface = A VI 6, P. 51.

2. NE, I, 1, § 23.

3. NE, II, 1, § 2.

نظام‌مند معلوم نساخته است که دامنۀ «خود فاهمه» تا کجاست؟ در متن‌هایی از لایب‌نیتس که به‌نوعی بر شمارشی از تصورات برمی‌خوریم، به‌جز تصور «وجود» که مشترک میان همه آنهاست، تعداد کم‌تر یا بیش‌تری از این تصورات ذکر شده‌اند. ویژگی تعیین‌کننده این تصورات که لایب‌نیتس آنها را تصورات محض^۱، تصورات معقول^۲ یا تصورات عقلانی^۳ نیز می‌نامد، این است که آنها از حس برنیامده‌اند^۴، و هرچه از ناحیۀ حس نیامده باشد، فطری است و هرچه فطری باشد جزو «خود فاهمه» یا «خود عقل» است^۵. به‌همین دلیل، لایب‌نیتس به‌حق می‌گوید: «به تحقیق، چیزهای زیادی در فاهمه هست که در حس نبوده است»^۶. ارنست کاسیرر در مقدمۀ ترجمه و شرح کتاب رساله‌های جدید به زبان آلمانی به بازگشت اصل این اندیشه به افلاطون اشاره کرده که در خور توجه است^۷.

بدین ترتیب، فاهمه علاوه بر آنکه جایگاه تصورات فطری است، جایگاه

1. *ideés pures*

2. *ideés intelligibles*

3. *ideés intellectuelles*

4. NE, I, 1, § 11.

۵. درباره دو واژه «فاهمه» و «عقل» و تفکیک بعدی میان این دو، ر. ک. به:

Ritter, J. & Gründer, K.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Sp. 748 – 863, Stuttgart, 1971ff.

6. *Verissimum est multa esse in intellectu, quae non fuere in sensu.*

7. Leibniz, G. W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Ü., eingel. und erl. von Ernst Cassirer, Hamburg, 1971, p. XV.

مبادی نخست یا علوم متعارفه هم هست، زیرا آنها نیز از حس برنیامده‌اند و از این‌رو، فطری‌اند. تصورات عقلی و مبادی نخستین را می‌توان فطری به معنای اخص^۱ کلمه دانست. از دیدگاه لایبنیتس تمامی حقایق را که می‌توان از روی شناخت‌های فطری به‌دست آورد نیز می‌توان فطری به معنای اعم دانست.^۲ به همین سبب، لایبنیتس این دسته از حقایق را حقایق متفرع^۳ بر آگاهی‌های فطری نخست^۴ نیز می‌نامد. این دسته از حقایق، هنگامی فطری هستند که ما آنها را از فاهمه به‌دست آوریم.^۵ به تعبیر لایبنیتس فاهمه «منبع»^۶ آنهاست. هرچند حقایق نوع دوم، تنها به‌مدد قواعد منطقی، یعنی به‌وسیله عقل^۶ قابل وصول‌اند، اما به معنای اعم کلمه همچنان «فطری» و جزو «خود فاهمه»‌اند.

حال می‌توان پرسید که آیا براساس چنین برداشتی به موضع خود لایبنیتس در بحث شناخت رسیده‌ایم یا نه؟ به‌خوبی می‌توان گفت که چنین برداشتی از شناخت، بیانگر موضع لایبنیتس در قبال آن نیست. ابتدا باید اشاره کنیم که خود لایبنیتس در آغاز کتاب رساله‌های جدید مقصود خویش از نگارش آن را پرده برداشتن از روی خطای حس‌گرایانی چون لاک دانسته است. گذشته از این، مقایسه آرای که در اینجا در برابر منتقدان

1. NE, I, 1, § 5.

2. verités derivatives

3. connoissances inneés primitives

4. NE, I, 2, § 4.

5. source

6. ratio

تصورات فطری ارائه شده با آثاری از لایبنیتس چون گفتاری در باب مابعدالطبیعه و به‌ویژه مُنادشناسی نشان می‌دهد که موضع خود لایبنیتس در شناخت از این بسیار فراتر است. براساس این آثار، نه تنها تصورات عقلی، مبادی و حقایق ضروری فطری‌اند، یعنی در خود فاهمه‌اند، بلکه همه تصورات و فعالیت‌های نفس ما از فاهمه برخاسته‌اند.

لایبنیتس در بند ۲۶ گفتاری در باب مابعدالطبیعه از مباحثی که در تعریف جوهر داشته، به لحاظ معرفت‌شناختی چنین نتیجه می‌گیرد: «زیرا نفس ما هم خدا و عالم را درمی‌یابد و هم همه ماهیات و موجودات را و این با اصول من سازگار است، چراکه به‌طور طبیعی چیزی از بیرون وارد ذهن نمی‌شود و این عادت بدی است که فکر می‌کنیم نفس ما انحصاری از صورت‌ها را که حامل پیامی هستند دریافت می‌کند و در و پنجره دارد. ما همه این صورت‌ها را، آن هم در هر زمان در ذهن داریم.... هیچ چیزی را نمی‌توان به ما تعلیم داد که تصور آن را از پیش در ذهن نداشته باشیم، ذهنی که به‌منزله ماده‌ای است که این تصور از آن شکل می‌گیرد»^۱. در اینجا، با همان تعبیری روبه‌رو می‌شویم که بعدها در بند هفتم کتاب مُنادشناسی نیز ملاحظه می‌کنیم: «مُنادها پنجره ندارند که چیزهایی بتوانند از آنها داخل یا خارج شوند»^۲. تلقی لایبنیتس از جوهر فرد که ویژگی آن همان بیان

1. Leibniz, Discours, § 26.

2. "Les Monades n'ont point de fenêtres, per lesquelles que que chose y puisse entrer ou sortiv".

ر. ک. به: 7 §. Leibniz, Monadologie.

یا بازگویی expression است که هم به ماهیات و حقایق ضروری
تعلق می‌گیرد و هم به موجودات یا حقایق، واقع او را به آنجا راهبر
می‌شود که شناخت آدمی را مستقل از تمامی اشیاء بیرونی بداند. نه تنها
ماهیات، بلکه موجودات نیز در مُناد نفس‌اند. بدین ترتیب، عالم بیرونی
نیز داخل در عالم درونی جوهر است. در نتیجه، مفهوم تصور فطری
اهمیت خود را از دست می‌دهد، چراکه دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که
فطری نباشد. همه دانستنی‌ها فطری است و هیچ معرفتی دیگر
«اکتسابی» نیست، پس دیگر ضرورتی برای پافشاری بر قید «... مگر
خود فاهمه» وجود ندارد. پس عبارت مشهور لایب‌نیتس، هرچند در
برابر موضع حس‌گرایان ادا شده و ما را متوجه کاستی بزرگ طرز
نگرش آنان به شناخت می‌سازد و در بستر زمانی خود و همچنین
سده‌های بعد از تأثیر قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده، اما نه ساخته و
پرداخته خود لایب‌نیتس و ابداع او و نه بیانگر جوهره اندیشه این
فیلسوف در باب مسأله معرفت آدمی است.

منابع

Aquinas, Th.: De veritate

Aristoteles: De anima

Cicero: De finibus

Descartes, R.: Discours de la méthode

Hochstetter, E.: Leibniz als geistesgeschichtliches Problem. in:
Systembegriff und Vielheit der Wissenschaften. (Hrsg.: Udo
Wilhelm Bargenda & Jürgen Blühdorn) Wiesbaden 1969 (Studia
Leibnitiana), pp. 89 – 104.

Leibniz, G. W.: Compendium Metaphysicae

- Discours de métaphysique
- Nouveaux Essais
- Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Übersetzt, eingel. und erl. von Ernst Cassirer, Hamburg, 1971.
- Monadologie

Locke, J.: An Essay concerning human understanding

Ritter, J. & Gründer, K.: Historisches Wörterbuch der Philosophie,
Bd. 11, Artikel: Vernunft, Verstand (748 – 863), Stuttgart, 1971 ff.



بازاندیشی سنت معنوی نبی در دوره مدرن*

شهرام پازوکی**

هست اشارات محمد المراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد^۱
در تعریف سنت نبوی معمولاً گفته می‌شود که آن عبارت است از قول
و فعل و تقریر پیامبر (ص). این تعریف از سنت در علم فقه نزد

*. تقدیم به استاد متفکر جناب آقای دکتر رضا داوری. این مقاله ناظر است به قول
ایشان که «شریعت عهده‌دار تنظیم و تربیت امور معاش و معاد مردمان بوده و
متصوفه که متفکران حقیقی دوره اسلامی تاریخ ایران بوده‌اند، تذکر نسبت به
حقیقت دین را که لازمه بقاء و بسط شریعت است، ضمان شده‌اند». مقام فلسفه در

تاریخ دوره اسلامی ایران، رضا داوری، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲.

**دانشیار فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱. مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، دفتر ششم، بیت ۱۷۴.

اصولیین به عنوان یکی از ادله اربعه یا منابع احکام و مقررات شرعی رایج است. اما آنچه از این تعریف در فقه اسلامی مورد نظر است صرفاً شأن رسالت یا به اصطلاح عرفانی جنبه الی الخلقی پیامبر است. از این جنبه، سنت نبوی فقط احکام ظاهری فردی و مدنی و به اصطلاح «احکام قالبی» را شامل می‌شود، یعنی قول و فعل و تقریر پیامبر از آن جهت که فقط رسول است.

ولی باطن و حقیقت رسالت، شأن معنوی یا به اصطلاح شأن ولوی ایشان است که به اصطلاح عرفا همان جنبه الی الحقی است. پیامبر، از این جنبه، نگرش دیگری به حقیقت و هستی و مبدأ هستی و معرفت و راه وصول به حضرت حق را نشان می‌دهد. از جنبه رسالتی، پیامبر در سفر از حق به خلق، حامل خبر و پیام از جانب حق و ابلاغ و اقامه آن است و از جنبه ولوی، راه از خلق به حق طی می‌شود و پیامبر اکرم هادی راه می‌گردد. از جنبه رسالتی، سنت نبی ارائه طریق است ولی از جنبه ولایتی ایصال به مطلوب که وصول به حضرت حق است، مراد است.

بنا بر آنچه گفته شد سنت نبی دو جنبه دارد: جنبه رسالت و جنبه ولایت. ولایت، مغز و باطن رسالت است. رسالت، مقام انذار است؛ ولایت، مقام تبشیر. رسالت، مقام ظاهر و قالب است؛ ولایت، مقام باطن و قلب. رسالت، مقام اسلام است و ولایت، مقام ایمان. بدون وجه معنوی سنت، وجه ظاهری آن مانند جسدی است که فاقد روح است که به تدریج بی‌حاصل و حتی پلید می‌شود.

بدین قرار، موضوع ولایت امری نیست که پس از رحلت نبی اکرم (ص) طرح شده باشد. «ولایت»، نگرشی معنوی و باطنی به اسلام

است. به این معنی، در همان زمان پیامبر (ص) نیز عده‌ای که متوجه این شأن معنوی بودند، اهل ولایت محسوب می‌شوند. مسأله این است که با ختم رسالت در پیامبر اسلام، مسأله ولایت در شخص ولی الله الاعظم حضرت علی (ع) ظاهر و برجسته گردید. ولی اگر سنت نبی را منحصر به شأن رسالت کنیم، چون خود حقیقت رسالت مقید به زمان و مکان است، آنگاه دین اسلام دینی تاریخی مربوط به ۱۴۰۰ سال پیش و با همان مخاطبان می‌شود و استمرار معنوی آن متوقف می‌گردد و راه ورود به حقیقت آن مسدود می‌شود.

اما از آنجا که حیات معنوی پیامبر نزد همگان معلوم نبوده است و اصولاً همگان اهلیت درک آن را ندارند، از میان مسلمانان فقط مؤمنان متوجه آن بودند و به هدایت معنوی پیامبر از این مائده آسمانی بهره می‌بردند. و از آنجا که معارف معنوی مربوط به سنت نبوی به زبان نمی‌آید و اصولاً نانوشتنی است و فقط قلوب مؤمنان - آنها که اهل معرفت بودند - پذیرای آن بوده، این معارف سینه به سینه منتقل می‌شده است؛ مانند حلقه‌های یک زنجیر یا سلسله که اهل معرفت امین و حافظ این معانی بوده‌اند، چنان که در سلسله عارفان مسلمان می‌بینیم.^۱

۱. سنت شفاهی معنوی در میان طریقه‌های عرفانی دیگر ادیان نیز رایج بوده و حتی آن را مقدم بر سنن کتبی و مکتوب کردنش را عدم تحمل قلوب و خروج از عمق باطنی به سطح ظاهری می‌دانسته‌اند. مثلاً در طریقه قباله یهود، با توجه به اینکه این دین بیش از همه ادیان ابراهیمی به سنت مکتوب وابسته است، معتقد به سنت شفاهی‌ای هستند که از موسی به یوشع و از یوشع به دیگر مشایخ و انبیاء یهود و از آنها به بزرگان سلسله قباله (shalsheth hakabbalah) رسیده است. در این باره

در تاریخ اسلام عارفان و بزرگان تصوف حاملان این سنت بوده‌اند و هر بار که بیم تضعیف آن می‌رفته، در صدد تجدید و احیای آن برآمده‌اند. با این کار نه تنها، بُعد معنوی سنت رسول حفظ می‌شد، بلکه روح و جان تازه‌ای به بُعد ظاهری این سنت نیز دمیده می‌گردید. به این معنا آنها همواره مجدّدان سنت معنوی بوده‌اند. تأکید و رجوع اهل عرفان به تقسیم ثلاثی سنت به شریعت و طریقت و حقیقت یا متناظر آن، اسلام و ایمان و احسان ناظر به تجدید سنت در همه ابعاد آن است. پیامبر(ص) می‌فرماید: شریعت، گفتار من؛ طریقت، کردار من؛ و حقیقت، احوال من است. مولانا در ابتدای دفتر پنجم مثنوی مثال‌های مختلفی در تفاوت این سه می‌آورد. یکی از لطیف‌ترین آنها این است که «مثال شریعت، علم طب آموختن است و طریقت، پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن؛ و حقیقت صحت یافتن ابدی». پس سنت نبی مشتمل بر سه چیز است: اقوال، افعال، احوال.^۱

رجوع کنید به:

Schaya, Leo. *the Universal Meaning of the Kabbalah*, translated by Nancy Pearson, London, 1971, pp.15 – 20.

۱. الشریعه اقوالی و الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی و... درباره این حدیث نبوی و دیگر احادیث عرفانی مشابه آن و تحقیق درباره صحت و سقم آنها مطالب بسیاری گفته شده است که در اینجا مجال بحث درباره‌شان نیست و اصولاً شاید هیچ‌گاه نتوان نفیاً یا اثباتاً درباره سندیت آنها به دلایلی که در همین مقاله بعداً ذکر می‌شود، با قاطعیت سخن گفت. آنچه مهم است مفاد و معنایی است که این قبیل احادیث در ذهن عارفان داشته است و آن اینکه دین دارای ابعاد ظاهری و باطنی است و همان‌طور که ظاهر، ظهور و عنوان باطن است و ظاهر و باطن نهایتاً یک چیزند، این سه نیز سه حیثیت یا سه جنبه از امر واحدی می‌باشند. پس از جهتی، سنت نبوی واحد است، ولی همین امر واحد شوون و مراتبی دارد. با این ملاحظه،

تجدید سنت معنوی توسط عارفان معمولاً در دوره‌هایی صورت گرفته که اهل ظاهر سنت نبی را تنگ کرده، آن را منحصر به شریعت کرده‌اند؛ گویی که پیامبر اکرم حیات معنوی و احوال ایمانی نداشته و فقط اهل ظاهر بوده است. برخلاف این اعتقاد، عارفان مسلمان همواره متوجه بوده‌اند که احیاء و تجدید سنت نبوی از طریق احیای ایمان است، چرا که شریعت جزء فروع دین است و در احیای سنت اسلامی باید به احیای آنچه به اصول و شؤون ایمانی بازمی‌گردد، رجوع کرد. همان‌طور که در احیای علوم الدین غزالی می‌بینیم که غزالی به قصد احیای علم دین ابواب فقهی را احیا نمی‌کند، چون می‌داند که اگر ایمان یا طریقت احیاء شود، خودبه‌خود شریعت نیز قوت آن می‌یابد که احیاء شود. او مقاصد و معانی اصلی دین، یعنی آنچه مربوط به حالات ایمانی است، را مد نظر قرار می‌دهد. لذا به جای ابواب مشهور اربعه فقه، از ابواب اربعه ایمانی یعنی عبادات، عادات، مهلکات و منجیات سخن می‌گوید. مطالبی از قبیل اینکه توحید چیست، توکل کدام است، منجیات و مهلکات ایمانی چیست‌اند، معنای حقیقی علم و حکمت در سنت اسلامی چه بوده و چگونه به سبب قشری‌نگری در طی قرون منحرف شده است.

دو نمونه دیگر از دعوت به رجوع به سنت معنوی و تجدید آن را در مثنوی مولوی و دیوان شاه نعمت‌الله ولی می‌بینیم. یکی از این موارد در دفتر پنجم مثنوی است که با عنوانی به این شرح، مسأله را طرح می‌کند: «جواب گفتن مؤمن سنی، کافر جبری را و در اثبات اختیار بنده دلیل گفتن.

می‌توان این حدیث را دست کم به عنوان یکی از اصول عرفانی پذیرفت مثل اصول و قواعد فقهی که مفادشان بیش‌تر مورد نظر است.

سنت راهی باشد کوفته اقدام انبیاء علیهم السلام. بر یمین آن راه، بیابان جبر که خود را اختیار نبیند... و بر یسار آن راه بیابان قدر است که قدرت خالق را مغلوب قدرت خلق داند...». چنان که می‌بینیم مولانا سنی را صفت مؤمن می‌داند و در مقابل آن، جبری را کافر می‌شمارد.

دیگر مسأله رؤیت خداوند است که از موضوعات اصلی عرفانی در مثنوی است. رؤیت خدا مقصد اعلای همه عارفان، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، است. در تاریخ اسلام متکلمان اشعری و معتزلی رؤیت را منحصر به رؤیت جسمانی یا حسی کرده‌اند. معتزله رؤیت حق را در دنیا و آخرت محال می‌دانند ولی اشاعره اجمالاً در دنیا محال ولی در آخرت ممکن می‌دانند، اما در عرفان به سبب قول به معرفت قلبی، معتقدند رؤیت به چشم دل همواره میسر است.

مولانا در اینجا نیز می‌گوید سنی یا تابع سنت پیامبر، کسی است که از مرتبه حس بیرون شده و دیده دل یافته، خدا را می‌بیند، او گوید:

چشم حس را هست مذهب اعتزال	دیده عقل است سنی در وصال
سخره حسند اهل اعتزال	خویش را سنی نماید از ضلال
هر که در حس ماند او معتزلی است	گر چه گوید سنی‌ام از جاهلی است
هر که بیرون شد ز حس او سنی است	اهل بینش، چشم حس خویش بست ^۱

اینها مواردی است که نشان می‌دهد مولانا سنی را به معنای فرقه‌ای آن نیاورده بلکه به معنای اهل سنت و صحیح الاعتقاد (orthodox) می‌داند. ممکن است تصور شود که مولانا در اینجا از سنی بودن ضد معتزلی بودن و لذا اشعری بودن را مراد کرده است، ولی باید توجه داشت

که اولاً معتزله و اشاعره هر دو از نظر فرقه‌ای سنی هستند. ثانیاً اینکه اینها دو گروه از متکلمین هستند و علم کلام در روش مبتنی بر نقل و عقل است و معتزله و اشاعره به تفاوت درجات استناد به نقل و عقل می‌کنند، ولی مولانا از مقام و معرفت قلبی سخن می‌گوید که هر دو گروه معتزله و اشاعره و همچنین اکثر متکلمان شیعه نیز منکر آن هستند.

شاه نعمت‌الله ولی نیز سنی بودن را به معنای تابع سنت معنوی بودن به کار می‌برد.^۱ وی در اشعار خویش بیش از ۴۰۰ بیت اعم از قصیده و غزل در مدح علی (ع) و اهل بیت دارد و اصولاً ایمان را حبّ آل علی می‌داند و خطاب به آن گروه از شیعیان علی که فقط سنت را به معنای ظاهری آن می‌فهمند، می‌گوید:

ای که هستی محبّ آل علی مؤمن کاملی و بی‌بدلی
ره سنی‌گزین که مذهب ماست و نه گم‌گشته‌ای و در خللی
رافضی کیست دشمن بوبکر خارجی کیست دشمنان علی^۲
و سپس می‌افزاید که محبّ آل علی، اهل تعصبات مذهبی به معنای مرسوم زمانه نیست؛ بلکه سنی، یعنی تابع سنت رسول خداست. بدین سبب این اصطلاح را نه به معنای سنی در مقابل شیعه بلکه به معنایی که در

۱. درباره اعتقادات شیعی شاه نعمت‌الله ولی رجوع کنید به مقاله نگارنده با عنوان «شاه نعمت‌الله ولی» در کتاب *آشنایان ره عشق*، مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ، به کوشش محمودرضا اسفندیار، زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴، ص ۴۳۸-۴۷۲.

۲. کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، تصحیح دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵، ص

مقابل رافضی است با دلالت خاصی که لفظ رافضی به خصوص در آن روزگار داشته، آورده است؛ چنان که در بیت بعد تذکر می‌دهد که درست است که رافضی نیست که دشمن ابوبکر باشد ولی این بدان معنا نیست که خارجی است که عداوت با علی (ع) ورزد. وی چنین اعتقادی را «مذهب جامع» می‌نامد، یعنی مذهبی که در ضمن اعتقاد به ایمان به معنای حبّ آل علی (ع) و تبعیت از سنت ولوی نبی، اظهار دشمنی با ابوبکر و دیگر خلفای راشدین نمی‌کند. از این رو است که در ادامه اشعار مذکور می‌گوید:

مذهب جامع از خدا دارم این هدایت بود مرا ازلی

در غزل دیگری نیز مؤمن پاک بودن را به معنای اهل ولایت علی بودن به کار می‌برد، ولی اشاره می‌کند که رافضی به معنای پیشگفته نیست و در پیروی از سنت، خصم معتزلی است؛ لذا تصریح می‌کند که اهل سنت جدّ خویش پیامبر است و از این رو بعد از پیامبر پیرو علی (ع) است:

رافضی نیستم ولی هستم مؤمن پاک و خصم معتزلی
مذهب جدّ خویشتم دارم بعد از او پیرو علی ولی^۱

چنان که می‌بینیم در هیچ‌یک از این موارد رافضی بودن چنان که در آن روزگار متداول بوده، دالّ بر شیعه بودن به معنای حقیقی ولوی اش نیست و مثلاً در غزل بعدی ولایت را روح نبوت خوانده و می‌گوید باید موالیانه، یعنی قبول حقیقی ولایت، طلب ولای علی کرد و از انحراف پرهیز نمود:

به حق آل محمد به روح پاک علی که کس نبی نشده تا نگشته است ولی

ولی بود به ولایت کسی که تابع اوست موالیانه طلب کن ولی ولای علی
به هر چه می‌نگرم نور اوست در نظرم تو میل مذهب ما کن مباش معتزلی^۱

در تفسیر کاملاً فقهی از سنت اسلامی، بر درست بودن عمل (orthopraxy) بیش از درست بودن نظر و عقیده (orthodoxy) تأکید شده است. در این تفسیر ظاهری، تلقی از سنت در اسلام مانند تلقی سنت در دین یهود شده است که فقط منحصر می‌شود به احکام ظاهری شرعی چرا که خدای یهود فقط خدای شارع است. اما در مسیحیت برخلاف دین یهود، درست بودن نظر و اعتقاد و به تعبیر عطار «پاک اعتقاد بودن» (orthodoxy) مورد تأکید است.^۲

بدین قرار چون در تاریخ اسلام بُعد ظاهری سنت نبوی غلبه یافته است، ملاک «اهل سنت بودن»، صرفاً به درستی در عمل به شریعت تعریف شده است، و طبیعی است که آنها کسانی را که اهل سنت معنوی باشند خودبه‌خود به جرم عدم انحصارشان به معنای ظاهری سنت، متهم به رفض یا خارج بودن از سنت (heterodoxy) می‌کنند. از دلایل مشهور این گروه در ردّ سنت معنوی این است که احادیث منقول دالّ بر شؤون معنوی نبی قلیل است، یا اینکه دارای سند واحد یا بدون سند یا مجهول‌السند هستند یا اینکه جزء نوادر احادیث محسوب می‌شوند. این نوع استدلال حاکی از عدم توجه به این واقعیت است که اصولاً احادیث معنوی و عرفانی از گونه مطالبی نیست که همه مسلمانان اهلیت سمع یا فهم آن را داشته باشند و لذا به تواتر نقل شوند. این قابلیت فقط مخصوص خواص

۱. همان.

۲. تذکرة الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ زوآر، تهران، ص ۱۳.

و اصحاب سرّ پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام بوده است. آن بزرگواران نیز این قبیل مطالب را کم‌تر به زبان می‌آوردند چرا که دل‌ها حامل این لطایف بود نه زبان‌ها. چنان‌که از حضرت سجاد (ع) نقل است که «من جواهر علم خویش را پنهان می‌کنم تا آدم نادان، حق را نبیند و فتنه‌انگیزی نکند»^۱. از این‌رو این قبیل احادیث قابل مقایسه با احادیث فقهی که مورد سؤال و مراجعه عموم بوده نیست. چنان‌که درباره احکام وضو احادیث بسیار است، برای اینکه مسأله مورد مراجعه عموم مسلمانان بوده و به تواتر نقل شده است، ولی احادیث عرفانی در لطایف نظری عرفان و تصوّف کم هستند. احادیثی مثل «حدیث حقیقت» که به واسطه کمیل از حضرت علی نقل و در سنت عرفانی مورد توجه واقع شده و بزرگان عارفان و صوفیه مثل عبدالرزاق کاشانی و شاه نعمت‌الله ولی و سید حیدر آملی آن را تفسیر کرده‌اند، یا احادیث عرفانی در باب آداب سلوک قلبی مثل احادیث منسوب به حضرت صادق در کتاب مصباح‌الشریعه که عالمان شیعی اهل عرفان مثل سید طاووس، شهید ثانی و فیض کاشانی از آن کتاب مکرّر نقل می‌کنند و نسبت آن را به امام مسلم می‌دانند، از این قبیل است.

در تنگنا قرار دادن و منقبض ساختن سنت نبوی دقیقاً همان چیزی است که در تاریخ اسلام رخ داد. به این معنا که با طرح مسأله ولایت به معنای دقیق عرفانی آن، شیعه متّهم به رفض از سنت نبوی گردید. جالب توجه‌تر آنکه از اواسط دوره صفویه، طریقه تصوّف و عرفان نیز به سبب همین توجه به سنت معنوی، از جانب بعضی علمای شیعه متّهم به رفض از سنت گردید و از آن زمان تا کنون در میان جمعی از علمای شیعه، سنت

۱. اِنِّی لَا کُتْمَ مِنْ عِلْمِی جَوَاهِرَهُ... (الحجة البيضاء، فیض کاشانی، ج ۱، ص ۶۵).

نبوی منحصر به احکام ظاهری اسلام یعنی شأن رسالتی پیامبر شد. آثار مشایخ تصوف و عرفا و حکما از دوره صفویه، از ملاصدرا و فیض کاشانی تا زمانه ما، از مصادیق مساعی کسانی است که می‌خواهند به‌نحوی این سنت معنوی را حفظ و تجدید کنند. ذکر یک مثال، گویای این اهتمام است. در حالی که در آثار عارفان شیعه که بعضاً خود از علمای ظاهر نیز هستند، کسانی مثل سید حیدر آملی و فیض کاشانی تقسیم ثلاثی سنت به شریعت، طریقت و حقیقت، کراراً مورد استناد قرار گرفته است، علمای دیگری حتی در زمانه خود ما این تفکیک را رد کرده و می‌گویند: پیروان آن بر باطل هستند. این در حالی است که مرحوم علامه طباطبایی، استاد عده زیادی از بزرگان علمای معاصر شیعه در برخی آثار خویش ضمن دفاع از تشیع سلسله‌های صوفیه و تأیید اینکه ظهور صوفیه از تعلیم و تربیت ائمه شیعه سرچشمه می‌گیرد و سرایت فساد در میان طایفه‌ای از طوایف مذهبی، دلیل بطلان اصل انتساب آنها نیست، دیگران را دعوت می‌کند به اینکه دوباره در تشخیص رابطه شریعت و طریقت از نظریه‌های خصوصی بعضی سلسله‌ها چشم‌پوشی کرده، به نظر کلی خود اسلام و سنت مراجعه شود.^۱

مضیق ساختن سنت نبوی از راه انکار سنت معنوی نزد بعضی از بزرگان شیعه، عجیب‌تر از انکار آن نزد برخی از اهل سنت است که خود به خود فقط قائل به بُعد رسالتی پیامبر هستند؛ زیرا در تشیع حقیقی با طرح مسأله ولایت که بُعد معنوی اسلام است اصولاً باید به سنت معنوی

۱. علامه محمدحسین طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، تهران، ۱۳۷۰، ص ۹۸ -

بیش‌تر تأکید شود، چنان‌که شیعیان حتی معنای سنت را بسط و تعمیم داده و آن را شامل سنت مروی از ائمه اطهار (ع) نیز می‌کنند، ولی با این حال باز گروهی فقط آن را منحصر به همین قلمرو احکام ظاهری می‌سازند. این در حالی است که احادیث مروی از ائمه اطهار (ع) علاوه بر احکام ظاهری، مشحون از لطایف عرفانی است. از این رو است که در دوره صفویه عارفان و حکمایی مثل ملاصدرا و قاضی سعید قمی کتاب‌هایی در شرح اصول کافی و شرح توحید صدوق نوشتند.

آنچه تاکنون گفته شد بازاندیشی سنت معنوی نبی در دوره‌ای قبل از دوره مدرن است. اما ما اینک دیر زمانی است که در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که اصولاً هویتش در نفی سنت به معنای عام آن است، و چنان‌که از لفظ modern از ریشه لاتینی modernus (از ریشه اولیه modo) به معنای «هم اکنون» و «هم الان» برمی‌آید، مدرنیته با تأکید بر اکنون و الان، گذشته را نفی می‌کند تا خود را اثبات کند. دکارت به عنوان مظهر و مظهر تفکر مدرن، بنیاد بنای مدرنیته را بر cogito (می‌اندیشم) می‌نهد. اصل تزلزل‌ناپذیر «من می‌اندیشم [پس] هستم» در دکارت مبتنی بر نفی سنت مأثور است. در این اوضاع سنت نبوی هم به عنوان بخشی از سنت به معنای عام آن نفی می‌شود. پس اگر در دوره قبل از مدرن تجدید سنت نبوی متفکران اصیل اسلامی یک ضرورت بود و براساس درک همین ضرورت، عارفان دعوت به سنت و بازنگری در آن می‌کردند، اینک در دوره مدرن، این ضرورت و دشواری‌های آن مضاعف می‌شود. البته سنت‌شکنی تفکر مدرن برای ما این امکان را نیز می‌تواند فراهم آورد تا خودبه‌خود با شک حاصل در سنت مأثور به سرچشمه‌های اصلی آن بازگردیم و با زدودن

و رفع حجاب‌هایی که در طی قرون آن را محجوب ساخته، از حقیقت این سنت و ابعاد مختلفش پرسش بکنیم. از این‌رو قهر سنت‌شکنی عالم مدرن می‌تواند منجر به لطفِ راه‌گشایی آن نیز بشود. ولی این بازاندیشی محتاج به تأمل دقیق در چند نکته است:

مقدم بر همه اینکه، متوجه باشیم که سنت نبوی ابعاد و شئون مختلفی دارد که از هم جدا نیستند. این سه شأن عبارت‌اند از: شریعت، طریقت و حقیقت. جنبهٔ رسالت نبی که مرجع شریعت و احکام ظاهری است فقط یک جنبه از آن است که البته محتاج به اجتهاد دقیق فقهی در عالمی است که از حیث ظاهر با عالمی که اسلام و سنت نبی در آن ظهور و گسترش یافته، تفاوت اصولی دارد و بدون فهم عالم مدرن و مبادی و لوازم آن، به صرف ادعای تجدید احکام اسلام، چه بسا که نهایتاً مبتلا به نوعی بازگشت قشری به سنت شویم که حاصل عمده آن برخی جریان‌های سلفی یا وهابی نزد گروهی از اهل سنت است. در این حالت، خواسته یا ناخواسته به اقتضای عالم مدرن که معمولاً از هرگونه نظر (theoria) عمیق فاصله گرفته و صرفاً با ادعای اهل عمل (praxis) بودن، عالم را می‌خواهد تغییر دهد، اسلام صرفاً به نوعی ایدئولوژی سیاسی و حزبی و عاری از هرگونه معنویت و نظر جامع مبدل می‌شود که قصد آن دارد اسلام ایدئولوژیک یا ایدئولوژی اسلامی را به سبکی که در کشورهای کمونیستی شاهد آن بودیم، در جهان حاکم کند. ولی ما از سنت نبوی آموخته‌ایم که عمل دینی باید تابع نظر حقیقی باشد.

همین فهم محدود و در تنگنا قرار داده شده از سنت نبوی است که هم‌اکنون شاهد آن هستیم که جهانیان آن را بهانه کرده و به عنوان جعلی

و کاذب اسلام‌هراسی (Islamophobia) سعی در تخریبش دارند. تجدید سنت شریعتی نبی از عهدهٔ عالمانی برمی‌آید که عالم به زمانهٔ خویش باشند و فهمشان از سنت، فهمی جدی و عمیق و متوجه به دیگر ابعاد آن نیز باشد. گشوده بودن باب اجتهاد در فقه شیعه می‌تواند بقای بُعد شریعتی سنت نبوی را در عالم مدرن میسر سازد.

اما جنبهٔ ولوی یا معنوی یا طریقتی سنت رسول، راه ایمان و اخلاق را می‌آموزد؛ ایمانی که به اسلام معنی می‌دهد و تخلق به اخلاق ایمانی را میسر می‌سازد. چنان که پیامبر اکرم (ص) مقصود غایی از بعثت خویش را اتمام مکارم اخلاقی می‌داند و می‌فرماید: *إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ*. بدون ایمان و اخلاق، اصولاً شریعت اسلامی نیز معنای خود را از دست می‌دهد. اگر روح طریقت و اخلاق در شریعت دمیده نشود، شریعت به زودی رمق خود را از دست می‌دهد و به‌خصوص در عالم مدرن و به اقتضای طبیعت شریعت‌شکن آن، مخاطب خود را از دست خواهد داد. از این‌رو است که حتی تجدید بُعد شریعتی سنت نبی محتاج به توجه به بُعد طریقتی آن نیز هست. از این حیث عارفان همواره حامیان فقیهان بصیر در حفظ شریعت اسلامی بوده‌اند. مثال بارز آن حفظ شریعت اسلامی در دورهٔ سلطه کمونیسم در شوروی از جانب اصحاب طریقت و عارفان آنجا است.^۱

اما سومین رکن از ارکان شریعت، طریقت و حقیقت در سنت نبی، یعنی رکن حقیقت که متوجه به احوال و نظر نبی است، نگرش ایشان

۱. دربارهٔ سهم بزرگان تصوف و سلسله‌های صوفیه در حفظ شریعت اسلامی در این دوره به عنوان نمونه رجوع کنید به: *صوفیان و کمسیرها*، نوشتهٔ الکساندر بنیگسن و اندرس ویمبوش، ترجمه افسانه منفرد، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸.

را به هستی و راه وصول به مبدأ هستی و معرفت به آن را نشان می‌دهد. معمولاً دینداران اهل ظاهر چون تصور می‌کنند که بعثت پیامبر صرفاً برای ابلاغ احکام شریعت بوده، لذا مشکل عالم مدرن با سنت نبوی را مسائل و انحرافات اخلاقی غیر شرعی می‌دانند. از این رو تلقی آنها از سنت نبوی معمولاً در این حدّ است. لذا در رفع این مشکل صرفاً به تجویز نسخه‌های شرعی و اخلاقی مبادرت می‌کنند. ولی واقع این است که در عالم مدرن، مقدّم بر همه چیز، نگرش به هستی و مبدأ هستی عوض شده است. بازاندیشی سنت نبوی و رجوع به آن باید مصحّح نگرش ما شود. این تصحیح نگرش، هم‌اکنون برای ما، از هرگونه نسخه اخلاقی واجب‌تر است.

از این مقدمات نهایتاً نتیجه‌گیری می‌کنم که بازاندیشی سنت نبی در دوره مدرن شرط لازم تجدید تفکر دینی اسلام در دوره مدرن است، چنان که مسیحیت نیز در دوره مدرن مجبور شد که چنین کند. ولی این بازاندیشی وقتی حقیقی و منتج خواهد بود که اولاً متوجّه باشیم که اکنون چهارده قرن از این سنت دور شده و وارد عالمی شده‌ایم که تفاوت اصولی با عالم سنتی یافته است، لذا خود فهم سنت نبوی، اعم از قول و فعل و حال و نظر نبی، مورد مناقشه واقع شده است، و در این باب مباحثی را اصحاب هرمنوتیک مطرح کرده‌اند که قابل اعتنای جدی است. ثانیاً این بازاندیشی باید متذکّر تمام ابعاد و شؤون سنت و مقرون به معرفت عمیق به عالم مدرن باشد. با حصول این شرایط است که قول نبی در مقام شریعت و فعل نبی در مقام طریقت و احوال و نظر نبی در مقام حقیقت، مجموعه واحدی را که مکمل یکدیگرند به عنوان سنت نبوی شکل

خواهند داد. سنتی که برخلاف پندار تنگ‌نظران، بنابر کمال خاتمیت نبی
آن، هر یک از جنبه‌های سه‌گانه‌اش، حاکی از گشایش است. از این‌رو
مولانا بشارت به سه گشایش می‌دهد و می‌گوید:

هست اشارات محمدالمراد کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد



اینشتین پیرو اسپینوزا

محسن جهانگیری*

من این مقاله را به محضر همکار دانشمند آقای دکتر رضا داوری اردکانی استاد ممتاز فلسفه غرب دانشگاه تهران که از برگزیدگان و مفاخر فرهنگ معاصر کشور عزیز ما ایران اسلامی است تقدیم می‌دارم. امید است مورد قبول معظم‌له واقع شود.

«چنین می‌اندیشم که کتاب اخلاق در من اثری جاودانه خواهد داشت.»

(اینشتین، نامه سوم ۱۹۱۵ به همسرش الز^۱)

من به خدای اسپینوزا عقیده دارم، که خود را در نظام قانونمند گیتی

آشکار می‌سازد (ص ۱۲).

*. استاد فلسفه دانشگاه تهران.

مقدمه

مناسب آمد پیش از ورود به متن مقاله، کمی از نژاد، خانواده، دوران دانش‌آموزی و دانشجویی، شیوه زندگی، عقاید دینی اسپینوزا و اینشتین سخن گفته شود تا زمینه برای مقایسه اندیشه فلسفی و دینی این دو متفکر بزرگ و مخصوصاً پیروی اینشتین از اسپینوزا که موضوع مقاله است فراهم آید.

باروخ بندیکت اسپینوزا^۱ فیلسوف عالم در سال ۱۶۳۲ در آمستردام در خانواده یهودی سنتی و دینی متولد شد، در همان شهر در مدرسه عبرانی یشیبا^۲ در محضر مدرسان و معلمان معروف زمانش، مانند منسح بن اسرائیل^۳ ۱۶۰۴ - ۱۶۵۷ متفکر و متکلم یهودی، مدرس وارد و ماهر کابالا^۴ فرهنگ و ادبیات عرفانی یهود و ساول مورتیریا^۵ تلمودشناس عصرش به تحصیل زبان عبری و دروس دینی همت گماشت و از اقوال و عقاید مختلف دینی اطلاعاتی وسیع و عمیق به دست آورد، ولی آن مقولات و معلومات را در توجیه و تبیین عقاید دینی نابسنده و نارسا یافت، تصمیم گرفت زبان لاتین بیاموزد تا با فرهنگ و علم زمانش آشنایی بیش‌تری یابد. برای این منظور به مدرسه فرانسیس فان دن انده^۶ پزشک، ادیب عالم و سیاستمدار مشهور رفت در این مدرسه علاوه بر زبان لاتین طب، ریاضیات و علوم و فنون دیگر نیز آموخت. از طریق آشنائی با زبان لاتین از

1. Baruch Benedict Spinoza

2. Yeshibah

3. Manassah Ben Israel

4. Cabbala یا Cabala

5. Saul Levi Morteria

6. Francis van den Ende

حکمت مدرسی و فلسفهٔ فرانسویس بیکن، دکارت و هابز آگاهی یافت و به روایتی به مقام معاونت استاد رسید. در اثر علم و اطلاع از فلسفه‌های مختلف و علوم جدید عصر به تدریج به دین سنتی یهود و آداب کنیسه بدبین و بی‌عقیده شد. راه و روش عالمان دین یهود را نپسندید و هر نوع حجّیت دینی (authority) را انکار کرد و با شهادت و صراحت به مخالفت با اولیای کنیسه پرداخت، تا سرانجام به محکمه احضار شد. در سالهای جوانی در ۲۴ سالگی قضات محکمه به کفر و الحادش رأی دادند و با نوشتن لعنت‌نامه‌ای بسیار غلیظ و شدید، که گویند در نوع خود کم‌نظیر است، از جامعهٔ یهود طردش کردند. اما از آنجا که او به راستی انسانی والا و فیلسوفی بسیار بزرگ بود، این محکومیت و مطرودیت را به چیزی نگرفت. با زهد فلسفی بسیار شدید، آزادانه و بی‌غرضانه به تأملات فلسفی و تفکرات علمی اهتمام ورزید، و از خود آثار ارزنده‌ای به یادگار گذاشت و نظام فلسفی عظیمی بنیان نهاد که اذهان و انظار فیلسوفان را به خود جلب کرد. سرانجام در سال ۱۶۷۷ در شهر لاهه در خانهٔ استیجاری محقرش از دنیا رفت و در همان شهر مدفون گردید. اسپینوزا در زمان حیات و پس از مرگش پیروان بسیاری یافت که هر یک از آنها در عصر خود از فیلسوفان و عالمان معروف و نامدار جهان به شمار می‌آیند.^[۱] از جملهٔ آنها آلبرت اینشتین عالم فیلسوف است، که هم‌اکنون دربارهٔ وی سخن می‌گوییم.

آلبرت اینشتین^۱

اینشتین عالم فیلسوف نامدار قرن بیستم در ۱۵ مارس سال ۱۸۷۹ در اولم^۲

1. Albert Einstein

2. Ulm

آلمان به دنیا آمد پدر و مادرش بر خلاف والدین اسپینوزا از جهودانی بودند که عقاید سنتی دینی را قبول نداشتند اما آلبرت را به یک مدرسه دینی کاتولیک به نام Catolic grammer school فرستادند. به احتمال قوی برای اینکه می‌خواستند او با تعلیمات مذهبی کاتولیک که مذهب غالب جامعه بود آشنا شود، شاید هم برای اینکه نزدیک خانه‌شان بود. گفتنی است که آلبرت یگانه دانش جهود مدرسه بود.[۲]

بنابراین او برخلاف اسپینوزا که در آغاز در مدرسه دینی یهودی درس خوانده بود تحصیلاتش را در یک مدرسه دینی مسیحی کاتولیک آغاز کرد. اینشتین در دوره دانش‌آموزی در ضمن خواندن دروس متداول با علاقه بسیار به مطالعه کتاب‌های دینی یهودان و ترسایان (تورات و انجیل) پرداخت و دلبستگی سختی به عقاید و آداب دینی پیدا کرد و حتی شعرها و سرودهایی درباره خدا سرود و به گفته خود، برخلاف پدر و مادرش که بی‌دین و غیرمذهبی بودند، علاقه‌مند به دین و مذهب بار آمد.[۳] پتر باکی^۱ پسر یکی از دوستان صمیمی وی می‌نویسد: اینشتین در ستایش خداوند ابیاتی سرود که من شنیدم اغلب اوقات آنها را ترنم می‌کرد، او همچنین زمانی به من گفت که تمام اندیشه‌ها از خداوند نشأت می‌گیرد.»[۴]

اینشتین که به راستی استعدادی درخشان در علوم به ویژه ریاضیات و فیزیک داشت در دوازده سالگی شروع به مطالعه کتاب‌های علمی کرد. کتاب کوچکی در هندسه مستطحه اقلیدس خواند، آن را پسندید و از آن با عنوان «کتابی مقدس و به راستی شگفت‌آور»^۲ نام برد.[۵] مطالعه

1 . Peter Bucky

2 . a Holy veritable wonder.

کتاب‌های علمی او را به تدریج به بسیاری از داستان‌های کتب دینی: تورات و انجیل بدگمان ساخت. او می‌گوید «من در اثنای خواندن کتاب‌های علمی متداول به زودی دریافتم که بسیاری از داستان‌های کتاب‌های تورات و انجیل واقعی نیست و امکان ندارد که این داستان‌ها واقعیت داشته باشد».[۶]

اینشتین علاوه بر استعداد علمی از کودکی ذوق و ذهن فلسفی نیز برخوردار بود. و برخلاف میل پدرش در اثنای خواندن کتاب‌های علمی، به مطالعه کتاب‌های فلسفی می‌پرداخت و با هدایت ماکس تالمی^۱ در سیزده سالگی کتاب نقد خرد محض کانت فیلسوف شهیر آلمانی را خواند و با اینکه فهم و درک این کتاب نه تنها برای آدم‌های معمولی بلکه برای دانشجویان فلسفه هم دشوار می‌نماید، به نظر وی سهل آمد.[۷] او در اثر مطالعه و ممارست با کتاب‌های علمی و فلسفی مانند اسپینوزا هر نوع حجیت دینی را انکار کرد و به برخی از احکام و شعائر سنتی یهودیت و مسیحیت با دیده شک و تردید و بی‌اعتباری و بی‌اعتنایی نگریست و به گفتن سخنانی کفرنا و به اصطلاح ما شطحیات تجرّی کرد. اما البته کفریات وی در کمیت و شدت و حدت و صراحت و شفافیت به پای کفریات و الحادیات اسپینوزا نرسید. اصولاً تفکرات دینی اسپینوزا نسبت به اینشتین وسعت و عمق بیشتری داشت، زیرا اسپینوزا فیلسوف عالم بود و تفکرات دینی تا حدی در متن کارش قرار داشت. در صورتی که اینشتین عالم فیلسوف بود و اساس کارش تفکرات و مسائل علمی بود و توجه و رویکردش به اندیشه‌های فلسفی و عقاید دینی در حاشیه واقع می‌شد. اما

1. Max Talmey

در عین حال علی‌رغم ظاهر شایع هر دو متفکرِ احیاناً مکفّر، در واقع شدیداً معتقد به خدا و دین بودند و حتی نزد بعضی از اولیاءالله و قذّيسان به شمار آمدند. نووالیس^۱ (۱۷۷۲-۱۸۰۱) بزرگترین شاعر کاتولیک آلمانی اسپینوزا را سرمست خدا خواند و شلایرماخر^۲ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فیلسوف آلمانی از وی با عنوان مقدّسِ مکفّر نام برد [۸] و چنانکه در آینده خواهیم گفت عده‌ای اینشتین را هم از معتقدان به خدا و دین راستین به شمار آوردند. خلاصه اسپینوزا عقیده به خدا و دین فلسفی داشت و اینشتین معتقد به خدا و دین علمی بود که در نهایت یک چیزند و هر دو با خدا و دین سنتی کنیسه و کلیسا مغایرت دارند بانس هوفمن^۳ استاد ریاضیات دانشگاه نیویورک در کتاب «اینشتین خلاق و سرکش می‌نویسد: «این اشتباه است که اینشتین را جهودی معتقد به شعائر دینی به شمار آوریم، اما با وجود این او یکی از مذهبی‌ترین انسان‌ها بوده و عقاید مذهبی‌اش آنچنان عمیق است که شرح کامل آن در قالب کلمات نمی‌گنجد.» [۹]

نگاه اینشتین به اسپینوزا

نگاه اینشتین به اسپینوزا بسیار مثبت بود و همواره به تحسین و تکریمش می‌پرداخت. مقدمه‌ای به شرح حال اسپینوزا، که به وسیله دامادش رودلف کیسر^۴ در سال ۱۹۴۶ نگارش یافته بود، نوشت و در سال ۱۹۵۱ به انتشار

1. Novalis

2. Schleirmacher

3. Banesh Hoffmann

4. Rudolf kayser

فرهنگ / اسپینوزا^۱ کمک کرد و در بسیاری از نامه‌هایش به وی ارجاع می‌داد. [۱۰]

حسن نظر اینشتین به اسپینوزا به جهت استقلال فکری، نظریه فلسفی موجبات^۲ شکاکیش در دین سازمان‌یافته و سنتی، که چنانچه گذشت در سال ۱۶۵۹ موجب محکومیت و و رانده شدن وی از کنیسه شد، و نیز به خاطر انتخاب زندگی زاهدانه‌ای بود که باعث شد او به جای پذیرش و قبول مقام استادی دانشگاه هیدلبرگ^۳ و زندگی راحت و مرفه، همچون قدیسان در تنگدستی و انزوا و بی‌اعتنا به مقام و ثروت و شهرت زندگی کند. [۱۱]

حاصل اینکه اینشتین به اسپینوزا با نظر اعجاب و تحسین می‌نگریست و افکار فلسفی، خلوص عقیده و شیوه زندگانی او را می‌پسندید و از وی ستایش‌ها می‌کرد و به هر مناسبتی به تکریم و تعظیمش می‌پرداخت. در نامه ۱۹۴۶ او را یکی از عمیق‌ترین و طاهرترین نفس‌هایی شناساند که نژاد و تبار جهود پرورش داده است. [۱۲] اینشتین در تقدیس و تهذیب اسپینوزا تا آن حد پیش رفت که او را در طبقه اولیاء و قدیسان قرار داد. البته قدیسان مکفر همچون دموکریتوس و فرانسیس اسیسی^۴ که به نظر وی اذهانشان لبریز از دین راستین بوده، اگر چه به وسیله معاصرانشان تکفیر شده‌اند. [۱۳] و شنیدنی‌تر اینکه اینشتین اسپینوزا را در ردیف حضرت

1. the Spinoza Dictionary

2. deterministic Philosophical Outlook

3. Heidelberg

4. Francis of Assisi

موسی(ع) پیامبر بزرگ الهی و کارل مارکس فیلسوف مادی انگاشت که خود را قربانی تحقق آرمان عدالت اجتماعی کرده‌اند.[۱۴]

در سال ۱۹۳۲ از انیشتن دعوت شد تا درباره اسپینوزا پژوهش کوتاهی انجام دهد، او خودداری کرد و چنین عذر آورد که: هیچ کس نمی‌تواند از عهده انجام این مهم برآید، زیرا این امر علاوه بر مهارت، تهذیب، تخیل، تواضع خاصی لازم دارد و در ادامه نوشت: اسپینوزا اولین کسی است که اصل موجبیت را در مورد اندیشه، احساس و فعل انسان با استحکام و ثبات راستین به کار برد.[۱۵]، اما گفتنی است وقتی هم که از وی پرسیده شد: آیا به خدای اسپینوزا عقیده داری؟ پاسخ داد: من با بلی یا خیر ساده نمی‌توانم جواب دهم من ملحد (atheist) نیستم و فکر نمی‌کنم بتوانم خود را همه‌خدایی (Pantheist) بنامم ولی مجذوب عقیده همه‌خدایی اسپینوزا هستم و بیشتر از همه از کمک‌های وی به فکر جدید ستایش می‌کنم، زیرا او اولین فیلسوفی بود که از نفس و بدن همچون شیء واحدی سخن گفت، نه دو چیز جدای از هم.[۱۶]

قابل ذکر است که اینشتین درباره اسپینوزا شعر هم سرود، شعری بس فیلسوفانه و عارفانه و در ضمن ابیاتی از عشق و علاقه وصف‌ناپذیرش به وی سخن گفت و تأکید کرد که این عشق در قالب الفاظ و کلمات نمی‌گنجد، که الفاظ و عبارات را گنجایی و توانایی بیان و ادای آن نیست. اینشتین در شعر خود با نهایت تواضع و فروتنی و تا حدی که انسانی می‌تواند انسانی دیگر را ستایش کند از اسپینوزا ستایش می‌کند: عقل و زهد و پارسایی، آزادی و آزاداندیشی، بلندهمتی، مناعت طبع و بالاتر از همه عشق الهی وی را به گونه‌ای می‌ستاید که گویی او در این فضایل و کمالات یکتا و یگانه است و تنها او بوده که توانسته خود را از قید و بند

تعلقات و وابستگی‌های پست دنیوی، حبّ شهرت و ثروت، جاه و مقام، زن و فرزند، خانه و خانواده و نژاد و تبار برهاند و در جهان پاک آزادی عقلانی در هاله عزلت قدسی و درخشانش با سکون و آرامش عقلانی و زهد فلسفی بیارامد.» [۱۷]

کتاب اخلاق (Ethics): این کتاب مهم‌ترین و عمیق‌ترین و پرمحتوی‌ترین اثر اسپینوزا و از امّات کتب فلسفی غرب است که حاصل عمر اسپینوزا و حاوی پخته‌ترین اندیشه‌های فلسفی و حامل پیام‌ها و بشارت‌های معنوی و به گفته کولریج^۱ /نجیل اوست. [۱۸] اسپینوزا در این کتاب با دقت و مهارت اصول نظام‌های فلسفی گذشته و عصر خود را با هم درآمیخته و با روش هندسی مستدل ساخته و در قالب ریاضی ریخته و زمینه استنتاج نتایج فلسفی اخلاقی و دینی را که هدف نهایی و غایه‌الغایات فلسفه او است فراهم آورده است. این کتاب همواره مورد توجه و مطالعه متفکران اعم از فیلسوفان و عالمان حتی علمای دین و اخلاق و اهل عرفان بوده است. اینشتین عالم فیلسوف و بلکه دیندار و اخلاقی و به یک معنی اهل معنی و عرفان نیز به این کتاب علاقه یافت، آن را به دقت مطالعه کرد و شدیداً تحت تأثیرش قرار گرفت. او در نامه سوم در ۱۹۱۵ به الز (دختر عمو و همسر دومش) در حالی که کتاب/اخلاق را مجدداً خوانده بود، نوشت: «من چنین می‌اندیشم که کتاب اخلاق در من اثری جاودانه خواهد داشت.» [۱۹]

ماکس جامر^۲ فیزیکدان و فیلسوف در کتابش به نام/اینشتین و دین^۳

1. Coleridge smual Taylor

2. Max jammer

3. Einstein and Religion

(۱۹۹۹) میان اندیشه‌های دینی اینشتین و کتاب/خلاق اسپینوزا پیوندهای ناگسستنی می‌بیند، چنانکه می‌نویسد قضیه ۲۹ بخش اول کتاب/خلاق که می‌گوید: «ممکنی در عالم موجود نیست؛ بلکه وجود همه اشیاء و نیز افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجهی معین موجب شده‌اند» وجه مشترک بارزی با عقیده استوار اینشتین به موجبیت و علیت دارد که او بر خلاف ادله مکانیک کوانتوم (quantum mechanics) [۲۰] که مؤید اصل احتمال (probabilism) است به سختی و استواری از آن حمایت می‌کرد و بر آن تأکید داشت [۲۱]، نوشته‌اند: اینشتین پس از اشتغال به کار رسمی با چند تن از دوستانش نشست‌هایی داشتند و هفته‌ای یک یا دو بار با یکدیگر ملاقات می‌کردند و در مسائل علمی و فرهنگی با هم به مباحثه و مذاکره می‌پرداختند. آن نشست‌ها را Olympia Akademie می‌نامیدند. در آن نشست‌ها کتاب‌هایی می‌خواندند که در فهرست کتاب‌های این مجمع علمی ثبت شده بود. عالی‌ترین آنها کتاب/خلاق اسپینوزا شناخته می‌شد که به توصیه اینشتین در آن فهرست گنجانده شده بود. خلاصه اینشتین در اثر اعتقاد و اعتماد به کتاب/خلاق آن را به کرات خواند، در قضایای آن دقیقاً و عمیقاً به تفکر و تأمل پرداخت و عقیده و ایمان شگفت‌آوری به این کتاب یافت؛ حتی وقتی که خواهرش مایا^۱ در واپسین روزهای عمرش در پرینستون^۲ به وی پیوست و به بستر بیماری افتاد، اینشتین چنین اندیشید که خواندن کتابی به وی کمک خواهد کرد و او برای این مقصود کتاب/خلاق اسپینوزا را برگزید. [۲۲]

1. Maja

2. Princeton

خدا

اسپینوزا بخش اول کتاب /خلاق را به بحث درباره خداوند اختصاص داد و بدین ترتیب برخلاف اسلاف و اخلافش که فلسفه خود را معمولاً با طبیعت شروع می کنند با خدا آغاز کرد، زیرا به نظر وی طبیعت الهی نه تنها در هستی و نظام طبیعت بلکه در شناخت هم اول است. به عبارت دیگر، خدا هم پیش فرض هر شناختی است و هم مبدأ هر وجودی، او گاهی هم از خدا با اسم جوهر، یعنی جوهر نامتناهی مطلق *absoluey infinite* نام برد که متقوم از صفات نامتناهی است، چیزی را نمی توان از آن سلب کرد و هرگز نفی و سلبی بدان راه نمی یابد و گاهی هم طبیعت طبیعت آفرین *natura naturans* نامید که زنده و فعال و آفریننده است. فعالیت از درون او نشأت می گیرد و محال است غیرفعال به تصور آید همچنانکه محال است لاموجود تصور شود. خداوند خود را بدین صورت موجود در نظام معمول طبیعت *common order of nature* ظاهر می سازد او قاضی و داور نیست که ماورای خیر و شر بندگان است. [۲۳]

اینشتین هم خدا را به همان معنایی که اسپینوزا تصور و تصدیق کرده بود پذیرفت و در نامه ۱۹۲۹ خود را آشکارا پیرو اسپینوزا خواند و مانند اسپینوزا به کل طبیعت و نظام آن همچون خدا نگریست. وقتی از وی سؤال شد که به خدا عقیده دارد یا نه؟ پاسخ داد: من به خدای اسپینوزا عقیده دارم، که خود را در نظام هماهنگ هستی ظاهر می سازد نه خدایی که سرگرم سرنوشت انسان ها و پاداش دادن به اعمال و رفتار آنهاست. [۲۴]

وقتی هم که ربی هربرت سنت گلدستین^۱ از نیویورک، توسط نامه

1. Rabbi Herbert S. Goldstein

تلگرافی با لحنی تند از وی پرسید که به خدا اعتقاد داری یا نه؟ او جواب داد: من به خدای اسپینوزا اعتقاد دارم که خود در نظام قانونمند گیتی آشکار می‌سازد، نه خدایی که خود را مشغول سرنوشت و اعمال بندگان کرده است. [۲۵] شنیدنی است، که رتی نامبرده، در سال ۱۹۲۹ که از اسپینوزا به‌عنوان «سرمست خدا» نام برد و توحید وی را صحیح شناخت، متعاقب آن به توحید اینشتین اشاره کرد و گفت: «اگر نتیجه منطقی نظریهٔ اینشتین دربارهٔ خدا به کار گرفته شود، برای بشریت یک نظریهٔ علمی یکتاپرستی ارمغان خواهد آورد و هر نوع ثنویت و شرک را باطل خواهد کرد». [۲۶]

اینشتین خدای اسپینوزا را که متعالی و متنزه از صفات بشری بوده و به حسب ضرورت ذات و قوانین ازلی و لایتغیر خود عمل کند، نه به تصادف و اتفاق برای علم بنیادی استوار تشخیص داد که در غیر این صورت اساس علم منزلزل و زیبایی جهان مخدوش خواهد بود، لذا همواره دربرابر مخالفانش می‌گفت که: خدای من تاس‌بازی نمی‌کند. او در نامهٔ ۱۹۵۳ مقصود خود را از این عبارت، چنین توضیح داد: خدای من نه یهوه^۱ است و نه ژوپتر^۲ بلکه خدای باطن^۳ اسپینوزا است. [۲۷]

بنابراین خدای اینشتین، چنان که خود اعتراف کرد همان خدای اسپینوزا است که خدای عالم فیلسوف است و این اعتراف حاکی از اعتماد و حس احترام عمیق اینشتین به اسپینوزا است. آقای جی.جی.ویت راو^۴ هم نوشت:

1. Yahweh

2. Jupiter

3. Immanont

4. G. j . VWhithrow

اگرچه اینشتین کلیسا را رد کرد ولی مانند اسپینوزا عقیده به یک نیروی مذهبی جهان‌شناختی (Cosmic religious force) داشت که او این نیرو را همچون موجودی روحانی ازلی (eternal spiritual being) ملحوظ می‌داشت، که امور جزئی اندکی را به ذهن‌های ناقص ما می‌رساند. چنان‌که او یکبار اظهار داشت: این عقیده شهودی عمیق به وجود قدرتی برتر از فکر که خود را در این جهان مرموز آشکار می‌سازد، محتوای تعریف مرا از خدا فرامی‌خواند.

فرانک ل. رایت^۱ همین نظر را به اجمال به این صورت اظهار می‌کند، آنجا که می‌گوید: «من به خدا عقیده دارم، من او را فقط طبیعت هجی می‌کنم.» [۲۸] گفتنی است اینشتین گاهی هم از «خدا» به «واحد قدیم» (Old One) تعبیر می‌کند که طبیعت از قوانین آن پیروی می‌کند. [۲۹]

عقل و ایمان

اسپینوزا میان علم و دین و عقل و ایمان و وحی و به تعبیری میان فلسفه و الهیات فرق می‌نهاد و از خلط آنها نگران بود و آن را هم به زیان فلسفه می‌دانست و هم به زیان الهیات و دین، زیرا فلسفه مبنی بر عقل و مبادی و مقدماتی است که عقل آنها را درست تشخیص داده و فقط به یاری خود طبیعت به دست می‌آید و به نور فطری شناخته می‌شود، در صورتی که الهیات مبتنی بر تاریخ و فقه‌اللغه و ایمان است و تنها از کتاب استمداد می‌کند و به وحی شناخته می‌شود. ایمان مؤدّی به نجات است اما البتّه نه از این جهت که ایمان است، بلکه از این جهت که انسان را وادار به عمل

می‌کند که ایمان بدون عمل مرده است. اما عقل مؤذی به حقیقت نظری است. کتاب آسمانی Scripture کتاب فلسفه نیست هدفش نه تعلیم فلسفه بلکه دعوت به طاعت و تقوی است. قانون الهی حضور خداوند است در نفوس ما. سعادت نهایی و غایت قصوای افعال انسان دوست داشتن خداوند است البته نه به علت خوف و رجا، بلکه از طریق شناخت و معرفت او که حصولش از طریق نفس و ذهن است نه بدن. اما قانون انسانی هدفی دیگر دارد و آن حفظ سلامت انسان و امنیت جامعه و دولت است. [۳۰]

حاصل اینکه غایت فلسفه حقیقت است و غایت دین و ایمان طاعت است. او از این مقدمات نتیجه می‌گرفت که نه الهیات و دین خادم عقل است و نه عقل خادم دین، و میان فلسفه و دین، و عقل و ایمان تضادی موجود نیست.

اینستین هم میان موضوعات، اهداف و غایات علم و دین فرق گذاشت و گفت موضوع بحث علم واقعیات (facts) و روابط میان آنها است و موضوع دین اهداف و غایات است علم فقط آنچه را که هست مورد تحقیق قرار می‌دهد و بدین ترتیب تمام احکام ارزشی ضروری از قلمرو علم بیرون می‌ماند و مذهب تنها با ارزش‌های اندیشه و عمل انسانی یعنی احکام ارزشی سر و کار دارد. بنابراین میان علم و دین در واقع تضادی موجود نیست. تضاد، حاصل سوء فهم منزلت علم و دین است و آن وقتی ظاهر می‌شود که هر یک از آنها به قلمرو دیگری تجاوز می‌کند. مثلاً وقتی که جامعه دینی درباره صدق مطلق تمام گزاره‌های ثبت شده در کتاب اصرار می‌ورزد که در واقع نوعی مداخله در امر علم و تجاوز به حریم و قلمرو آن است، در نتیجه تضاد میان علم و دین ظاهر می‌شود و این همان جایی است که باعث پیدایش منازعه میان کلیسا و عقاید علمی گالیله و داروین

شد. از سوی دیگر ارباب علم هم غالباً می‌کوشند تا بر مبنا و اتکای ارزش‌ها و غایاتی که مبتنی بر روش‌های علمی است به قلمرو دین تجاوز کنند و بدین ترتیب علم را در تضاد و رویاروی با دین قرار می‌دهند. این برخوردها و تضادها نشأت‌یافته از خطاهای بسیار مخرب و حاصل سوء فهم منزلت علم و دین است.[۳۱]

شناخت طبیعت و امکان علم وابسته به شناخت خداست

اسپینوزا می‌گفت همچنان که وجود حالات یعنی عالم و «طبیعتِ طبیعت‌یافته» وابسته به وجود جوهر و «طبیعتِ طبیعت‌بخش» و در معنی خداوند است، تصوّر و شناخت آن هم متوقف بر معرفت خداست. حاصل اینکه شناخت جهان که حاصل فکر است بدون شناخت خداوند که علت و آفریدگار جهان است امکان نمی‌یابد که شناخت معلول به نحو اتم وابسته به شناخت علت یعنی علت تامّه آن است و به همین جهت بر خلاف اکثر فیلسوفان که در کتاب‌های خود نخست به طبیعیّات می‌پردازند و بحث مربوط به الهیّات را بعد از آن می‌آورند، بخش اوّل کتاب/اخلاق را مخصوص ذات، وجود، صفات و فعل خدا گردانید یعنی فلسفه‌اش را با خدا آغازید و پس از آن به بحث مسائل مربوط به انسان و جهان پرداخت. اینشتین هم بر این باور بود که علم احتیاج به شناخت خدا و عقیده به دین دارد. پتر باکی پسر یکی از دوستان صمیمی اینشتین می‌گوید من شنیدم که او می‌گفت هر کسی که به طبیعت عشق می‌ورزد باید به خدا عشق بورزد.[۳۲] اینشتین از احتیاج علم به معرفت خدا و دین به گونه‌ای سخن می‌گفت که گویی علم بدون دین و عقیده به خدا امکان تحقق نمی‌یابد،

زیرا به نظر وی علم تنها به وسیلهٔ کسانی امکان می‌یابد که اذهانشان لبریز از شوق و آرزوی نیل به حقیقت و فهم آن است و سرچشمهٔ این احساس از قلمرو دین و نیز از این باور نشأت می‌گیرد که جهان هستی امکان عقلانیت دارد و قابل فهم است. اینشتین می‌گفت من نمی‌توانم عالم نابغه‌ای تصور کنم که فاقد ایمان عمیق باشد و این معنی در قالب این عبارت می‌گنجد که بگوییم علم بدون دین لنگ است، البته دین هم بدون علم نابیناست. [۳۳]

اینشتین در جای دیگر نوشت: «هر کسی که جداً سرگرم علم است در نهایت به این باور می‌رسد که روحی خود را در قوانین جهان آشکار می‌سازد که به مراتب برتر از روح انسان است و ما در مواجهه با آن باید احساس فروتنی کنیم. بدین ترتیب طلب علم و دانش‌جویی انسان را به احساس مذهبی ویژه‌ای هدایت می‌کند که در واقع کاملاً متفاوت از دینداری آدم معمولی است». [۳۴] برونوسکی^۱ در کتابش به نام ترقی بشر^۲ می‌نویسد: «دید اینشتین از طبیعت، دید انسانی بود که در محضر شیئی همانند خدا حضور دارد». برونوسکی سخنش را ادامه می‌دهد و می‌گوید: «اینشتین کسی بود که توانست پرسش‌های بسیار بسیار ساده بکند و آنچه زندگی و کار او نشان داد این است وقتی که پرسشها خیلی ساده است آن وقت شما می‌شنوید که خدا می‌اندیشد». [۳۵]

دربارهٔ عقیده دینی اینشتین و ارتباط آن با عقیده دین اسپینوزا سخن

1. Bronowski

2. *The Ascent of Man*

بسیار گفته شده، این مقاله حوصله گنجایی آن را ندارد. بانس هموفمن نوشته است: «اینشتین یکی از مذهبی‌ترین انسان‌ها است. اما باورهای مذهبی وی عمیق‌تر از آن است که بتوان شرح کامل آن را در قالب کلمات گنجاند. افکار او به آرای اسپینوزا، فیلسوف یهودی قرن ۱۷ که جهودان او را از خود راندند، نزدیک و مرتبط است.» اینشتین با حس فروتنی و حرمت و حیرت و احساس وحدتش با جهان با عظیم‌ترین عرفان‌های دینی پیوند دارد. او در نامه سال ۱۹۲۹ خود را آشکارا پیرو اسپینوزا شناسانده است که به کل طبیعت همچون خدا می‌نگریسته است. [۳۶]

ماکس جامر همکار اینشتین در دانشگاه پرینستون ادعا می‌کند که فهم اینشتین از طبیعت و مذهب عمیقاً با هم گره خورده بود، زیرا در نظر وی طبیعت نشانگر نشانه‌ها و آیات الهی است. [۳۷]

عرفان اسپینوزا و اینشتین

در عین حال که عده اسپینوزا را ملحد و منکر خدا انگاشتند برخی هم او را در طبقه عارفان و اولیاءالله قرار دادند. گرگوری^۱ کتاب/خلاق وی را حکایتی از عشق شدید عارفانه شناخته. [۳۸] پولوک نوشته است: «فلسفه اسپینوزا مورد توجه عده‌ای از متفکران عارف‌مآب هلندی از جمله پونتیان فان هاتم^۲ قرار گرفت و آنها در تحریر و تقریر عقاید عرفان خود از آن بهره بردند. [۳۹]

به نظر می‌آید اندیشه‌های علمی و فلسفی اینشتین این عالم نامدار قرن

1. Gregory

2. Pontion Van Hattem

بیستم هم مانند اکثر عالمان و فیلسوفان از جمله اسپینوزا در نهایت با نوعی عرفان پیوند یافته است. کمی پیش از هوفمن نقل شد که اینشتین با حس فروتنی و حرمت و حیرت و احساس وحدتش با جهان باعظیم‌ترین عرفان‌های دینی پیوند دارد. مطالعه آثار و نوشته‌های اینشتین این نظر را تأیید می‌کند که در موارد متعدد همچون عارفان بزرگ از رازدار بودن جهان و جمال و زیبایی خیره‌کننده آن سخن می‌گویند. از جمله می‌نویسد: «زیباترین تجربه ای که ما می‌توانیم داشته باشیم رازدار بودن جهان است و آن احساس بنیادینی است که در گهواره هنر و علم راستین آرمیده است. کسیکه از آن ناآگاه و از حیرت و اعجابی ممتد و پیوسته از آن محروم است، مانند مرده است و چشمانش تیره و تاریک است، این تجربه رمز و راز است که اگرچه آمیخته با ترس بود دین راستین را پدید آورد. شناخت وجود چیزی، که نمی‌توانیم به گناهش برسیم، ادراک عمیق‌ترین عقل و مشعشع‌ترین جمال و زیبایی، که فقط در ابتدایی‌ترین شکلش در دسترس اذهان ما قرار می‌گیرد، سرچشمه دین راستین است. به این معنی و فقط به این معنی است که من عمیقاً یک شخص مذهبی هستم. من نمی‌توانم خدایی تصور کنم که به مخلوقاتش پاداش و کیفر می‌دهد، یا اراده‌ای مانند اراده ما دارد. بگذارید نفس‌های ناتوان به علت ترس یا خودخواهی و نفع‌طلبی‌شان این چنین افکاری بپرورانند. من با رمز و راز سرمدیت حیات و با آگاهی و تشعشعی از ساخت و ترکیب جهان هستی، همراه با تلاش و کوشش فهم جزئی، ولو بسیار خرد از عقلی که خود را در طبیعت ظاهر می‌سازد خرسندم. [۴۰]

از مطالعه آثار و نوشته‌های اینشتین برمی‌آید که او مانند همه

اندیشمندان و دانشمندان عارف‌مشرّب نه تنها بر انسان‌ها، بلکه بر همه عالم عشق می‌ورزیده و وظیفه خود را گسترش محبت و شفقت نه فقط به انسان‌ها، بلکه کل طبیعت می‌دانسته و ارزش حقیقی انسان را رها شدن از زندان خودپرستی و قوم و خویش‌دوستی و در مقابل عشق به جمال و زیبایی کل طبیعت می‌شناخته است و بر این باور بوده که بقا و دوام انسانیت در گرو این نوع تفکر و معرفت است. چنان‌که در سال ۱۹۵۴ نوشت: «انسان جزئی از کل است که ما آن را جهان می‌نامیم، جزئی که محدود به زمان و مکان است و خود را، افکار خود را، احساسات خود را، چیزی جدای از بقیه تجربه می‌کند — که نوعی خبط و غفلت بصری شعور و آگاهی است. این غفلت برای ما نوعی زندان است، که ما را محبوس خواهش‌های شخصی و تعلّق و وابستگی به مشتی اقربا و خویشان خود می‌کند. وظیفه ما باید آزاد کردن و رها کردن خود از این زندان باشد با گسترش دایره محبت‌مان به تمام موجودات زنده و زیبائی کل طبیعت. کسی نمی‌تواند بدین موفقیت کاملاً نائل آید مگر اینکه کوشش برای اینچنین موفقیتی در ذات خود جزئی از آزادی و رهایی و پایه‌ای برای آسایش درونی باشد. ارزش راستین انسان‌ها با مقیاس و معنایی سنجیده می‌شود که آنها بدان وسیله خود را از خودی رها می‌سازند. اگر انسانیت باید باقی بماند ما نیازمند روش جدیدی از تفکر هستیم.» [۴۱] این هم شنیدنی است که اینشتین در زندگی روزمره و کارهای علمی خود، همچون اهل عرفان و اولیای خدا اغلب به یاد و ذکر خدا بوده است. لئوپولد اینفلد^۱

دانشیار او گفته است: «اینشتین نام «خدا» را بیشتر از یک روحانی کاتولیک به کار می‌برد».[۴۲]

چنان که ملاحظه می‌شود عبارات فوق از نوعی عقیده و باور عرفانی حکایت دارد، که با عقیده عرفانی اسپینوزا و عرفان‌های متعارف سازگار می‌نماید.

نفس، خلود و جاودانگی آن

اسپینوزا برخلاف سلف دانایش دکارت و اکثر فیلسوفان، به ثنویت نفس و بدن قائل نبود و نفس را همچون جوهری و یا چیزی مستقل از بدن نمی‌شناخت. بلکه بدن را حالتی از صفت بُعد خدا و نفس را حالتی از صفت فکر خدا می‌دانست و آن را تصوّر یا صورت بدن تعریف می‌کرد، که با بدن متحد است و رابطه‌اش با بدن رابطه عالم و معلوم و یا عاقل و معقول است. و به تعبیر حکمای ما ترکیبشان اتحادی است، نه انضمامی. او می‌گفت نفس و بدن به موازات هم با ضرورت ازلی از صفات فکر و بُعد نشأت می‌گیرند و هیچ‌گونه تأثیری در یکدیگر ندارند و محال است از یکدیگر جدا شوند که اگر جدایی و مفارقت میان آنها ممکن باشد، لازمه‌اش امکان مفارقت میان صفت فکر خدا و صفت بُعد اوست. که نه تنها وقوع، بلکه تصوّرش نیز محال است. بنابراین به امکان خلود نفس فردی جدای از بدن به معنای متداول پس از مرگ عقیده نداشت. اما در عین حال، از آنجا که نفس انسان را جزئی از عقل بی‌نهایت خدا می‌دانست، به نوعی خلود و سرمدیت، یعنی سرمدیت وجود نفس در علم خدا قائل بود و می‌گفت: «ممکن نیست نفس انسان با بدن مطلقاً از بین برود، بلکه از آن چیزی باقی می‌ماند، که سرمدی است».[۴۳] همچنین

تأکید می‌کرد: «با اینکه ممکن نیست به یاد آوریم که پیش از بدن وجود داشته‌ایم، زیرا نه در بدن آثاری از چنین وجودی موجود است و نه امکان دارد که سرمدیت به وسیلهٔ زمان تعریف شود و با آن رابطه یابد، اما با وجود این احساس می‌کنیم و به تجربه درمی‌یابیم که سرمدی هستیم».[۴۴]

از سخنان اینشتین هم برمی‌آید که او هم جسم و نفس را جدای از هم نمی‌داند و به وجود نفس پیش از بدن و همچنین به خلود آن، جدای از بدن پس از مرگ به معنای متعارف عقیده ندارد. او می‌گوید: «تصور نفس بدون بدن بیهوده و فاقد معنی است و من عقیده به خلود شخصی و فردی ندارم».[۴۵] ولی با وجود این معلوم نیست که او قائل به فنای مطلق نفس باشد.

دین و سیاست

اسپینوزا از جامعیت خاصی برخوردار بود، علاوه بر تأملات فلسفی محض در سایر موضوعات علمی و اجتماعی از جمله مسائل دینی و سیاسی به مطالعه و تحقیق پرداخت و کتاب و رساله نوشت.

اسپینوزا کتاب دین و دولت^۱ را که تفسیر فلسفی عمیقی از کتاب دینی قوم یهود یعنی تورات است در توجیه مسائل دینی و رساله سیاست^۲ را که حاصل پخته‌ترین سال‌های زندگانی و سنجیده‌ترین اندیشه‌های سیاسی اوست، در تبیین مسائل سیاسی تألیف کرد. گفتنی است که اسپینوزا علاوه

1. *Tractatus Theologico – Politicus*

2. *Tractatus Politicus*

بر نظر عملاً نیز وارد سیاست شد، از حزب جمهوری خواه هلند که به رهبری ژان دوویت^۱ دوست صمیمی وی که در برابر حکومت سلطنتی اورانژها^۲ سازمان یافته و طرفدار آزادی و عدم دخالت کلیسا در امور دولت بود حمایت می کرد. و اصولاً او کتاب دین و دولت را به منظور توجیه برنامه حزب جمهوری خواه و طرفداری از دوستش ژان دوویت تألیف کرد. ولی او شغل و کار سیاسی رسمی نپذیرفت. اسپینوزا دین رسمی و شعائر مذهبی کنیسه و کلیسا را رد کرد ولی او هرگز خدا ناشناس و ملحد «atheist» نبود. هدف نهایی و غایه الغایات فلسفه اش را در عشق راستین و معرفت خدا خلاصه می کرد و چنانکه گذشت به تعبیر نو والیس سرمست خدا بود.

از وحدت ادیان سخن می گفت، میان موسی و عیسی و عهد قدیم و جدید فرقی نمی دید، به نظر من دین اسپینوزا دین فلسفه است نه دین کنیسه و کلیسا زیرا الحاد فلاسفه را که اعتماد به نور فطری دارند ایمانی درست می دانست و ایمان متدینین متعارف یعنی پیروان کنیسه و کلیسا را که آمیخته با اوهام و خرافات است نوعی بت پرستی و الحادی صحیح می انگاشت. [۴۶] بنابراین سزاوار آن است که او را در طبقه دئیست ها deists قرار دهیم، البته دئیست های ملایم و معتدل که با اعتقاد به خدا برای خدا صفات بشری قائل نیستند و او را قاضی و داور نمی شناسند و با احترام به انبیا علیهم السلام و ارج نهادن به تعلیمات و ارشادات آنها آداب و شعائر کنیسه و کلیسا را برای فیلسوفان و فرزنانگان که می توانند به حکم عقل زندگی کنند لازم نمی دانند. اسپینوزا در کتاب /خلاق آنجا که فروتنی

1. Jan de witt

2. Orange

را ناشی از عقل نمی‌داند می‌نویسد: «از آنجا که انسان‌ها به ندرت اتفاق می‌افتد که طبق احکام عقل زندگی کنند نباید تعجب کرد که انبیا که بیشتر در فکر خیر جامعه بودند تا خیر عده‌ای محدود، این همه فروتنی، پشیمانی و احترام را ستوده‌اند. [۴۷]

اینشتین در دین و سیاست هم از اسپینوزا پیروی کرد. مانند او عالم و فیلسوف جامعی بود. جز مسائل علمی محض در موضوعات دیگر، همچون آزادی، تعلیم و تربیت، تبعیض نژادی و ضدیت با نژاد سامی، صلح جهانی، مسائل دینی به مطالعه و اندیشه پرداخت، مقاله نوشت و سخنرانی کرد که مجموعه‌ای از آنها در کتابی به نام *اندیشه‌ها و عقیده‌های آلبرت اینشتین*^۱ گردآوری شده و انتشار یافته است. مقصود اینکه اینشتین بیش از یک فیزیکدان عالی‌مقام بود که عمرش را صرفاً در تفکرات علمی محض بگذراند، دین در نظر اینشتین اهمیت بسیاری داشت ولی دین او دین علم بود. به نظر وی علم دین الحاد نیست، بلکه عطیه‌ای الهی و مقدس است. او در تبیین رابطه میان انگیزه‌ها و احساسات متعالی (transcendental) و علمی خود بسیار جدی بود، در خصوص دینداری به نگارش مقالات متعدد پرداخت که پنج مقاله میان ۱۹۳۰ و آغاز ۱۹۵۰ در همان کتاب *اندیشه‌ها و عقیده‌های او* انتشار یافته است.

در نوشته سال ۱۹۳۴ که مضمونش «روح دینی علم»^۲ است؛ عباراتی دارد که حاصلش این است: در میان آن ذهن‌های علمی که از عمق بیشتری برخوردارند به سختی می‌توان ذهنی یافت که از خود احساس

1. *Ideas and Opinions by Albert Einstein*

2. "The religious spirit of science"

مذهبی نداشته باشد. اما آن نه مذهب انسان‌های معمولی است که بچه‌گانه و نشأت‌یافته از انسان‌انگاری خداوند است که خدا را منصف به صفات بشری، داور و پاداش‌دهنده و کیفردهنده اعمال خود می‌انگارند، بلکه مذهب علم است که نشأت‌گرفته از ادراک اصل علیت کلی است، اصلی که طبق آن هر چیزی هر چند بسیار جزئی و کم اهمیت به همان ضرورت گذشته ضرورت و وجود می‌یابد. این نوع دین که دین عالم است از حیرت و شگفتی وجدآمیز وی از سازگاری قانون طبیعی شکل می‌گیرد و در مقایسه با طبیعت همچون عقلی برتر ظاهر می‌گردد، که اندیشه و عمل انسان انعکاس کاملاً بی‌اهمیت آن است و این احساس دینی اصل راهنمای زندگی و کار انسان است. [۴۸]

اسپینوزا اطاعت از عواطف و خواهش‌های نفسانی را نوعی الحاد و اسارت و بردگی انسان و پیروی از عقل را ایمان و دین راستین و در نهایت آزادی انسان می‌شناخت. [۴۹] اینشتین هم‌چنانکه اشاره شد دین علم و عالم را اصل راهنمای زندگی و کار انسان و وسیله رهایی او از اسارت و بردگی خواهش جسمانی و بدنی می‌داند و می‌گوید: آن دقیقاً همان است که نوابغ همه اعصار دارای آن بوده‌اند. خلاصه اینشتین هم مانند اسپینوزا دئیست بود، چنان‌که به کرات اشاره شد، صفات بشری را از خدا سلب می‌کرد و او را قاضی و پاداش‌دهنده نمی‌شناخت و در نهایت قائل به وحدت ادیان بود. میان انبیا فرقی نمی‌دید و به تعلیمات و ارشادات همه به راستی ارج می‌نهاد. وی در سال ۱۹۳۷ نوشت: «به نظر من آنچه بشریت به شخصیت‌هایی، همچون بودا، موسی و عیسی مدیون است بالاتر از تمام دستاوردهای ذهن جستجوگر و سازنده انسان است.» [۵۰]

اخلاق

با اینکه اسپینوزا از دید فلسفی انسان را مختار و آزاد نمی‌داند ولی برای اخلاق تا آن حد اهمیت و اعتبار قائل بود که نام یگانه کتاب مهم و معتبر فلسفی خود را *اخلاق* نام نهاد و در آن کتاب مسائل اخلاقی را با روش ریاضی و هندسی مورد تحقیق قرار داد و مخصوصاً از فضیلت و سعادت که از مسائل بنیادین اخلاق است سخن گفت. [۵۱] اینشتین عالم هم با اینکه تصریح کرد من به آزادی و اختیار انسان به معنای فلسفی عقیده ندارم [۵۲]، با وجود این برای اخلاق و اخلاقی بودن والاترین اهمیت و اعتبار را قائل شد و نجات بشریت را موقوف به اخلاق دانست و گفت: بدون فرهنگ اخلاقی برای بشریت نجات نیست. [۵۳] او از انحطاط اخلاقی جوامع عصر خود ابراز نگرانی می‌کرد و بر این باور بود که قواعد و دستورهای اخلاقی از اهمیت بالایی برخوردار است، که اگر از آن غفلت شود جامعه بشری دچار آسیب‌های جبران‌ناپذیر شده و انسان‌ها ارزش و اعتبار و شرافت خود را از دست خواهند داد. او در این خصوص در موقعیت‌های مختلف سخن گفت و مقاله نوشت از جمله در مقاله‌ای با عنوان «انحطاط اخلاقی»^۱ این مهم را مورد توجه قرار داد که تمام مذاهب، فنون و علوم شاخه‌های یک درخت‌اند و غایت و رویکردشان شرافت حیات انسانی و ارتقای افراد از قلمرو و محدوده زندگی طبیعی به آزادی و حیات عقلانی است. در ضمن با تأسف اعلام خطر کرد که در عصر ما با پیشرفت علوم و فنون جدید و پیدایش برخی از نظام‌های فلسفی ضد دینی و اخلاقی

1. "moral decay"

حیات عقلانی و آزادی بشر به خطر افتاده، ظلم و ستم و زورمداری بر حق و حقیقت و عدالت‌خواهی سیطره یافته است. [۵۴] کمی پیش هم دیدیم که او چگونه به شخصیت‌های اخلاقی همچون موسی و عیسی و بودا ارج نهاد.

شایسته توجه است همچنان که خدای اینشتین و دین وی مانند اسپینوزا با خدا و دین کنیسه و کلیسا فرق داشت، اخلاق مورد پسند او هم با اخلاق مورد قبول کنیسه و کلیسا فرق دارد. او اخلاق را صرفاً آرمان بشری می‌دانست و می‌گفت رفتار اخلاقی انسان باید قویاً مبتنی بر همدلی، تربیت و الزامات و احتیاجات اجتماعی باشد. [۵۵]

جهان قابل فهم است

نتیجه منطقی فلسفه اسپینوزا واقعیت داشتن جهان و فهم‌ناشدنی بودن کل و باطن آن است، آن‌چنانکه هست زیرا جوهر که باطن جهان است متقوم از صفات نامتناهی است که ما فقط توانایی شناخت دو صفت، یعنی صفت فکر و بُعد را داریم و از شناخت و از شناخت سایر صفات محرومیم. بنابراین کل جهان و اسرار آن آنچنان که واقعیت دارند برای انسان ناشناختنی و غیرقابل فهم می‌ماند، اما با وجود این، او پذیرفته بود ما به گونه‌ای ساخته شده‌ایم که تا حد معمول از عهده فهم نحوه ساخت اشیاء و به اصطلاح وی «حالات» برمی‌آییم و اصولاً طبیعت به گونه‌ای ساخته شده که امکان دارد فهمیده شود و در جهان حالات چیزی به عنوان راز موجود نیست که ماورای فهم ما باشد و هر چیزی را می‌توان طبق قواعد و قوانین کلی طبیعت فهمید، زیرا طبیعت همیشه یکنواخت است و خاصیت و قدرت عمل

یعنی قوانین و قواعد طبیعت که همهٔ اشیاء بر طبق آن به وجود می‌آیند و از صورتی به صورتی دیگر دگرگون می‌گردند همواره و همه جا یکسان است. [۵۶] اینشتین هم جهان را امری واقعی می‌دانست و با اینکه معتقد بود ما طبیعت واقعی اشیاء را هرگز نخواهیم شناخت ولی با نظر اسپینوزا موافق بود که رازهای بنیادین طبیعت تا حدی قابل دسترسی و فهم و درک است. [۵۷]

اما در عین حال این را هم می‌گفت که: غیرقابل فهم‌ترین چیز دربارهٔ طبیعت قابل فهم بودن آن است. [۵۸]

پی‌نوشت‌ها

۱. جهانگیری، محسن. مقدمهٔ ترجمهٔ کتاب/اخلاق اسپینوزا، ص یازده - چهارده.
2. Jermy Bernstein, *Albert and the Frontiers of Physics*. pp. 7-20.
3. *Einstein's Religious Views*, Page 1 of 3 in www.wetenschapsforum.nl.
4. Robert. N. Goldman *Einstein's God*, p. 118.
5. gerald Holton, *Einstein's Third Paradise* p. 1 of 9, in www.aip.org/einstein/essay.
6. Jermy Bernstein, *Ibid*, p. 40.
7. Banesh Hoffmann, *Albert Creator and Rebel*, p. 24.
- ۸ جهانگیری، همان، ص هیجده.
9. Banesh, *Ibid*, p. 94.
10. Einstein *Third Paradise*, *Ibid*, p. 6 of 9.
11. Einstein's *Third Paradises*, *Ibid*.
12. Banesh Hoffmann, *Ibid*, p. 95.
13. Einstein's *Third Paradise*, *Ibid*.
14. Einstein's *Religious Views*, P. I of 3.

15. Albert Einstein, *Out of my Later Years*, p. 249.
16. Banesh Hoffmann, Ibid.
17. Denis Brain, *Einstein a life*, p. 186.
18. *How I Love this Noble Man*, Page 9 of 12 in www.facweb.bc.ctc.ed.u/wpayne/
19. Pollock, *Spinoza*, p. 375.
20. Einstein's, *Third Paradise*, p. 7 of 9, Ibid.
۲۱. اساس نظریه انقلابی مکانیک (نوین) کوانتوم این است که حکم قبلی درباره محل قطعی، یا حرکت قطعی اشیایی مانند اتم و الکترون جایز نیست، بلکه فقط درباب اوضاع و مقادیری که احتمال وقوع بعضی بیشتر از بعضی دیگر است می توان حکم کرد. به این ترتیب مجموعه ای از اوضاع محتمل جایگزین موضع مشخص الکترون می شود (دائرة المعارف مصاحب، ص ۲۲۸).
22. Banesh Hoffmann, Ibid, p. 185.
23. Einstein's, *Third Paradise*, p. 6 of 9, Ibid.
۲۴. اسپینوزا، باروخ بندیکت. ۱۳۷۴. /خلاق. ترجمه محسن جهانگیری، بخش اول، تعریف ۶ و ۷، قضیه ۲۹، تبصره، ص ۵۱-۵۰.
25. Banesh Hoffmann, Ibid, p. 94, 95.
26. Einstein's, *Third Paradise*, p. 5 of 9, Ibid.
27. Ronald W. Clark, *The Life and Times*, p. 414.
28. Banesh Hofmann, Ibid, p. 195.
29. *Einstein's Religious Views*, p. 2 of 3, Ibid.
30. Jermy Bernstein, Ibid, p 41.
31. Roy Morrison, *Science, Theology...* p. 340-341.
32. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Trans from Latin by. R. H.. M. Elwes, p. 182.
33. Albert Einstein, *Out of my Later Years*, p. 25.

34. *Einstein's God*, p. 118.
35. Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, p. 46.
36. Einstein's *Religious Viwes*, p. 2 of 3, Ibid.
37. Ibid, p. 3 of 3.
38. Albert Einstein, *Creator and Rebel*, p. 94.
39. *Center of the Logical Inquiry* Einstein and God, in [www.Ctinquiry.org/ Publication](http://www.Ctinquiry.org/Publication).
40. Spinoza's *Ethics*, Gregory Introduction, p.7.
41. Pollock, Ibid, p. 352.
42. *Ideas and Opinions*, Ibid, p. 11.
43. *Theology, Albert Einstein*, p. 2 of 15, in www.spaceandmotion.com
44. Robert N. Goldman Ibid, p. 1.
۴۵. جهانگیری، /خلاق، همان، ص ۳۰۸.
۴۶. همان، ص ۳۰۹.
47. Einstein's *Religious Views*, p. 2 of 3, Ibid.
48. Spinoza's, *Tractatus Theologico Politicus*, Ibid, Chapter XIV.
۴۹. جهانگیری، همان، ص ۲۶۵.
50. *Ideas and Opinions*, Ibid, p. 40.
۵۱. جهانگیری، همان، بخش چهارم و پنجم.
52. Einstein's *Riligious Views*, p. 3 of 3, Ibid.
۵۳. جهانگیری، همان، ص ۳۲۱-۳۲۲.
54. *Ideas and Opinions*, p. 8.
55. *Ideas and Opinions*, Ibid, p. 54.
56. *Out of My Later Days*, p. 9-10.
57. *Theology Albert Einstein*, p. 5 of 15. Ibid Einstein's *Religious Views*, p 2 of 3, Ibid.

۵۸. جهانگیری،/خلاق، همان، ص ۱۴۲.

59. *Einstein, a Life*, p. 22.

60. Richard Mason, *The God of Spinoza*, p 108.

کتابنامه

Albert Einstein, *Ideas & Opinions*, NewYork. 1954.

Albert Einstein, *Out of my Later Years*, London. 1919

Banesh Hoffman, *Albert Einstein, Creator & Rebel*, NewYork. 1973

Denis Brian *Einstein, a life*, Canada. 1996

Gregory, Introduction to the *Ethics of Spinoza*, Trans bay Boyle.

Jermy Bernstein, *Albert and the Frontiers of Physics*, NewYork. 1996

Pollock, *Spinoza*, NewYork. 1996

Richard Mason, *The God of Spinoza*, Cambridge. 1997

Robert. N. Goldman, *Einstein's God*, NewJersy, London. 1997

Ronald W. Clark. NewYork. 1834

Roy D. Morrison, *Science, Theology and the Transcondental Horizon*,
America.

Spinoza, *A Theologica Political Treatis*. 1994

Thomas Y. *The Life and Times*, NewYork. 1834



نظری به منظرهٔ آزادی

غلامعلی حدادعادل*

با یادآوری خاطرهٔ شیرین نخستین درس‌های فلسفه که
چهل سال پیش در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران در
محضر استاد ارجمند جناب آقای دکتر رضا داوری آموخته‌ام،
این مقاله را به حضور ایشان تقدیم می‌کنم.

مسألهٔ «آزادی» یکی از عمومی‌ترین و کهن‌ترین مسائلی است که از دیرباز
اندیشهٔ آدمی را به خود مشغول داشته است. آزادی، امری است که نه تنها
فیلسوفان و متفکران بلکه عامهٔ مردم نیز اهمیت آن را به یک معنا درک و
تصدیق می‌کنند، و فی‌الجمله می‌باید گفت کم‌تر کسی است که ربط این

*. دانشیار فلسفه دانشگاه تهران و رئیس فرهنگستان زبان و ادبی فارسی.

مسأله را با خویشتن با گوشت و پوست و خون احساس نکند و بتواند نسبت به آن بی‌اعتنایی ورزد.

در طول تاریخ تفکر، مسأله آزادی، همواره به نوعی و به نحوی، مورد توجه متفکران بوده و هیچ فیلسوف نام‌آور صاحب مکتبی نیست که این مسأله را در فهرست مسائل اصلی فلسفه خویش قرار نداده باشد و در جستجوی راه‌حلی برای آن برنیامده باشد. برخلاف برخی از مسائل و مباحث فلسفی که در بعضی از دوره‌های تاریخی به دلایلی اهمیت می‌یابد و در دوره‌ای دیگر اهمیت خود را از دست می‌دهد، «آزادی» همواره در صدر دستور کار متفکران و مصلحان و انسان‌شناسان قرار داشته و نه تنها پرونده آن با گذشت زمان بسته نشده، بلکه با پیشرفت علوم و توسعه جوامع، مخصوصاً در قرن‌های اخیر بر اهمیت و پیچیدگی آن افزوده شده است.

فیلسوفان، متکلمان، دانشمندان، جامعه‌شناسان، سیاستمداران، حقوق‌دانان، روان‌شناسان و علمای علم اخلاق و تعلیم و تربیت هر یک به صورتی خود را با مسأله آزادی مواجه دیده و از منظر خاص تخصص خود به منظره وسیع و متنوع آزادی نظر کرده‌اند.

برای فیلسوفان، مسأله «آزادی» با مسأله مهم و بنیادی «علیت» همزاد و همراه است. فیلسوف، به محض آنکه درصدد برمی‌آید در هستی‌شناسی اصل علیت را بر انسان اطلاق و اعمال کند، با مفهوم گیج‌کننده آزادی روبه‌رو می‌شود. اگر قانون علیت، قانونی فلسفی است که هر موجودی می‌باید از آن تبعیت کند و اگر به حکم این قانون، پس از موجود شدن علت، ظهور و حدوث معلول ضروری و تخلف‌ناپذیر است، در

آن صورت آزادی چه معنایی می‌تواند داشته باشد. آیا آزادی و یا، به تعبیری انسانی‌تر، «اختیار»، به معنی نفی و نقض قانون علیت است و آیا برای حل معضل اختیار ناچار باید قائل شویم که انسان از شمول این قانون هستی‌شمول، مستثنی است و «علیت» بر قلمرو وجود بشری حکومت نمی‌کند؟ سؤال مهمی که در اینجا پیش می‌آید این است که اگر قائل باشیم عمل «آزادانه» عملی است که انسان خود «علت» آن باشد، چگونه می‌توان برای نجات آزادی علیت را فدا کرد و چگونه می‌توان با نفی قانون علیت، افعال موسوم به «اختیاری» افراد بشر را به «خود» آنها نسبت داد؟ از سوی دیگر، چگونه می‌توان میان علیت و ضرورت آهنینی که مقتضای این قانون است. از یک طرف و «اختیار» از طرف دیگر جمع کرد و این دو را با هم آشتی داد؟ کدام تعریف و کدام تصور از مفهوم «اختیار» است که می‌تواند با قانون علیت سازگار آید و سر پنجهٔ تدبیر کدام فیلسوف می‌تواند این دو حریف به‌ظاهر ناسازگار را با هم دمساز کند و در کنار هم بنشانند؟

اما متکلمان را با مسألهٔ آزادی، حکایتی مفصل‌تر و ماجراجویی پیچیده‌تر است. مشکلی که اینان در بحث از اختیار با آن مواجه‌اند این است که اگر خداوند خالق و مالک یگانهٔ هستی است و هیچ چیز در مقابل او از خود در وجود ایجاد، استقلالی ندارد و جز او هیچ مؤثر مستقل دیگری در عالم نیست، در آن صورت چگونه می‌توان انسان را در اعمال و افعال خود آزاد و مختار دانست. آیا اگر برای انسان قائل به اختیار شویم، بدین معنی که می‌تواند عملی را انجام ندهد و در این ترک و ارتکاب، مطلقاً مستقل و آزاد

است، قاعده مهم و معروف «لا مؤثر فی الوجود الا الله» را نقض نکرده‌ایم و دست خدا را در حیطة اعمال و رفتار اختیاری آدمیان نبسته‌ایم؟ و اگر نخواهیم انسان را علت حقیقی افعال او بدانیم و نخواهیم او را مختار بشناسیم در آن صورت ثواب و عقاب و گناه و صواب و بهشت و دوزخ چه معنا و چه وجه معقولی خواهد داشت و چگونه می‌توان انسانی را که فاقد اختیار است سزاوار نعمت بهشت و یا مستوجب نقت دوزخ دانست و چگونه می‌توان افعال ناپسند و گناهان و شرور آدمیان را، که فاقد استقلال و اختیارند، به خداوند نسبت داد و ذات قدسی او را به گناه و شرّ آلوده ساخت؟ آیا سلب فلسفی اختیار از انسان برای حفظ عظمت نامتناهی قدرت الهی، سبب نمی‌شود که دامن منزّه ذات اقدس او را به نقص و عیب و گناه آلوده سازیم و «تنزیه» الهی را فدای «تعظیم» الهی کنیم و از چاله درآییم و به چاه فرو افتیم؟

مسأله «اختیار» از یک جهت دیگر نیز ذهن متکلمان را به چالش وامی‌دارد و به یافتن راه حل فرامی‌خواند و آن تبیین اختیار آدمی با فرض «علم خدا»ست. اگر خداوند عالم مطلق است و برگی از درخت بی‌علم و اذن او نمی‌افتد و زمان و مکان پرده‌ای برابر علم او نیست، در آن صورت باید معتقد بود که او از آنچه بوده است و هست و خواهد بود آگاه است و افعال و اعمال ما بر طبق قضا و قدری که او بر عالم هستی مقدر و حاکم ساخته، معین و معلوم است و اختیار و آزادی در این میانه چه جایی می‌تواند داشته باشد؟

اینجا باید پرسید فیلسوفان و متکلمان که خود را در حل معضلات آزادی و اختیار با این همه مشکلات اندیشه‌سوز مواجه می‌بینند با آن احساس صریح و صمیمی که خود از آزادی و اختیار در درون خویشتن

دارند چه می‌کنند و با آن گواهی صادقانه و لحظه به لحظه وجدان خویش و آن دغدغه ابدی «این کنم یا آن کنم»^۱ که در دل و جان دارند چه معامله‌ای خواهند کرد؟

دانشمندان نیز، خصوصاً در دوران جدید، یعنی از آن هنگام که در اثر اندیشه‌های علمایی مانند گالیله و نیوتن، طبیعت سنایی با ریاضیات درآمیخت، بل پیوندی ناگسستنی یافت و «علم جدید» از این پیوند متولد گردید، با مسأله آزادی و اختیار به وجه خاصی درگیر بوده‌اند. این نکته مسلم است که علم که عبارت از «دانش قانونمند و سازمان‌یافته از اشیا»^۲ است مستلزم اعتقاد به اصل علیت است. قانون علیت شالوده بنای مرتفع علم است. ریاضیات نیز همواره مثل اعلا و نمونه والای ضرورت و حقیقت بوده است. در چهار قرن اخیر، یعنی کمابیش از زمان گالیله به بعد که علوم طبیعی، خاصه فیزیک که ملکه همه علوم است^۳، بیان ریاضی یافته و به زبان ریاضی ادا شده است. حاکمیت قانون علیت بر طبیعت به مدد ریاضیات محسوس‌تر و آشکارتر شده و اعتقاد دانشمندان به قانونمندی حوادث طبیعی، که تعبیر دیگری است از تبعیت طبیعت از قانون هستی‌شمول علیت، سند متقن و موثق پیدا کرده که همانا قابلیت تبیین قوانین طبیعت در قالب قوانین خشک و بی‌انعطاف و حتمی و ضروری و یقینی ریاضیات است. اینجا است که در دوران اخیر، یعنی از قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم، مفهوم «دترمینیسم»، که می‌توان از آن «جبر علی» یا با اندکی مسامحه به «جبر علمی» تعبیر کرد، به صورت محور تفکر فلسفی

۱. اینکه گویی «این کنم یا آن کنم» خود دلیل اختیار است ای صنم (مولانا)

۲. این تعبیر از پاسکال (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳) است.

دانشمندان درآمد و آنان طبیعت را همه‌وقت و همه‌جا مسخر و مقهور این جبر علمی دانستند و بسیاری از آنان «طبیعت انسان» را نیز مشمول ضرورت و حقیقت همین جبر علمی شناختند و دلیلی برای مستثنی دانستن انسان از این وجوب و ضرورت نیافتند و بالنتیجه در تفسیر اختیار انسان درماندند.

دانشمندانی که در انسان با چنین چشمی می‌نگریستند طبیعت آدمی را با طبیعت مادی موضوع علوم تجربی همانند و همگون می‌پنداشتند. آنان «رفتار» آدمی را همان‌طور برخاسته از «امیال» آدمی می‌دانستند که گرمای آتش را برخاسته از واکنش‌های شیمیایی مولکول‌های شعله آتش، و همین تفکر بود که در قرن نوزدهم در فلسفه اخلاق، فیلسوفی مانند جرمی بنتام را به تأسیس مکتب اخلاقی «سودانگاران» واداشت و پس از او واتسون را برانگیخت تا در روان‌شناسی مکتب «رفتارگرایی» را تأسیس کند و روان‌شناسانی مانند اسکینر را در قرن بیستم بدین بینش معتقد سازد. همین نگرانی از تسری و تعمیم دترمینیسم یا جبر علمی به انسان بود که کانت را به چاره‌جویی عمیق فلسفی ترغیب کرد و سبب شد تا او انسان را تافته‌ای جداافتاده از طبیعت بداند و میان دو قلمرو «انسان» و «طبیعت» سدی نفوذناپذیر بنا کند تا بتواند «اختیار» را از تطاول و درازدستی دترمینیسم محفوظ دارد.

وقتی در اوایل قرن بیستم با پژوهش‌های علمی دانشمندانی مانند ماکس پلانک و نیلس بور و اندکی بعدتر، با تحقیقات ورنر هایزنبرگ و اروین شرودینگر و گروهی دیگر از فیزیکدانان، به دنبال رشد و توسعه مکانیک آماری، نظریه‌های انقلابی و زیر و روکننده‌ای در خصوص ساختمان اتم و رفتار ذرات بنیادی مطرح گردید و اصول پذیرفته‌شده‌ای از

فیزیک و مکانیک کلاسیک، از جمله اصل علیت دستخوش تردید و تفسیرهای مختلف قرار گرفت و «اصل عدم قطعیت هایزنبرگ» به جای دترمینیسم فیزیک نیوتنی نشست، عده‌ای از دانشمندان و فیلسوفان که از حل معضل اختیار در چارچوب صلب و سخت دترمینیسمی فیزیک کلاسیک درمانده بودند، با امیدواری به افق تازه‌ای که با اصل عدم قطعیت پیش روی آنان گشوده شده بود چشم دوختند تا شاید از این طریق بتوانند برای اختیار آدمی، که اهمیتش در انسان‌شناسی دست کم برابر با اعتقاد به علیت در طبیعت‌شناسی بود، راه‌حلی پیدا کنند.^۱ داوری در باب توفیق یا ناکامی این فیلسوفان و دانشمندان از حوصله این مقال بیرون است و غرض ما از این سخن تنها آن است که معلوم شود دانشمندان علوم تجربی از چه طریق و با کدام انگیزه با مسأله اختیار و آزادی سروکار پیدا می‌کنند. مسأله آزادی و اختیار آدمی، در جامعه‌شناسی نیز به طرق مختلف توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب کرده است. برای آن دسته از جامعه‌شناسانی که جامعه‌شناسی را همانند علوم طبیعی قرن‌های هجدهم و نوزدهم یک علم قطعی و دترمینیستی می‌دانند و از «علیت اجتماعی» در قیاس با «علیت طبیعی» دم می‌زنند، تعیین جایگاهی برای اختیار و اعمال اختیاری و آزادانه انسان کاری بس دشوار و درحقیقت محال است.^۲ اما اگر از این

۱. یکی از این فیلسوف - دانشمندان، آرتور ادینگتون (Arthur Eddington - ۱۸۸۲) است که کتابی از او درین باب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: ادینگتون، آرتور، ۱۳۴۸، *گریز از علیت*، ترجمه مصطفی مفیدی، تهران: انتشارات روز.
 ۲. برای درک این دشواری و آگاهی از توجیهات و تلاش‌های ناسودمند معتقدان و مدافعان این نظریه برای حل مسأله اختیار، مراجعه کنید به: «ضرورت و فلسفه تاریخ»، مرتضوی، جمشید، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۵۹۵، تهران ۱۳۵۶.

مسأله فلسفی بگذریم، در سطحی نازل تر نیز همچنان با مسائل و مشکلات مهمی در باب آزادی فرد در جامعه روبه‌رو خواهیم شد. از جمله این مسائل، یکی تبیین رابطه «فرد» و «اجتماع» است، به صورتی که فرد بتواند حد معقولی از آزادی خود را در جامعه حفظ کند و دخالت نهادها و نظامات اجتماعی در افکار و رفتار افراد تا بدانجا گسترش نیابد که دیگر جایی برای اعمال آزادی‌های فردی باقی نماند. یکی از مشکلاتی که در این عرصه وجود دارد این است که کدام یک از رفتارها و اعمال فرد صرفاً به خود او مربوط می‌شود و بنابراین، جنبه «فردی» خواهد داشت و کدام یک از آنها با سعادت و رفاه و سلامت جامعه ارتباطی پیدا می‌کند و می‌باید تحت نظارت و دخالت جامعه قرار گیرد و آیا اصولاً طرح مسأله «فرد» و «اجتماع» به صورتی جدا از هم تا چه اندازه انتزاعی و ذهنی و تا چه حد واقع‌بینانه و منطقی است و اگر چنین دوگانگی و جداکردنی منطقی است، آن کیست که می‌باید با کشیدن خط فاصلی دقیق، مرز قلمرو آزادی‌های فردی و قلمرو مصالح اجتماعی را معین سازد و این کار را براساس چه اصولی انجام خواهد داد.^۱

از همین جا می‌توان با یک قدم کوتاه از جامعه‌شناسی به سیاست منتقل شد و به بعضی از مسائل و مباحث مربوط به آزادی در قلمرو علوم سیاسی اشاره کرد. تردید نیست که با تشکیل حکومت و پدید آمدن دولت

۱. برای مطالعه بیش‌تر مراجعه شود به ضمیمه‌های شامل دو مقاله انتقادی به قلم پروفسور مک آیور و پروفسور مک کالوم به نظریات جان استوارت میل، که در پایان کتابی از میل با مشخصات زیر درج شده است: رساله درباره آزادی، میل، جان استوارت، ترجمه دکتر جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳، صفحات ۲۹۳ تا ۳۰۶.

در جامعه، فرد ناچار و بنا به ضرورت زندگی اجتماعی تا اندازه‌ای آزادی خود را از دست می‌دهد. آنچه مهم و قابل بحث و مناقشه است این است که در مقابل این مقدار آزادی که از دست می‌دهد چه چیزی به دست می‌آورد و به عبارت دیگر، فرد آزادی خود را تا چه اندازه و به چه قیمتی به دولت می‌فروشد. حکومت‌هایی هستند که معتقد و مدعی‌اند که وظیفه دارند در ازاء آن مقدار از آزادی که از افراد گرفته‌اند، کوشش کنند تا وضعیتی پدید آورند که افراد بتوانند حداکثر استفاده را از باقیمانده آزادی خود به عمل آورند. برای این حکومت‌ها آنچه اصل است و باید حفظ شود و گسترش یابد «آزادی» است، و آن جهان‌بینی‌ای که مبنای نظری آنها محسوب می‌شود «لیبرالیسم» است. برخلاف این دسته از حکومت‌ها، حکومت‌های دیگری هستند که معتقد و مدعی‌اند در ازاء آزادی گرفته‌شده از افراد به آنان چیز دیگری می‌دهند که از آزادی سودمندتر و برای آنان ضروری‌تر است. حکومت‌های سوسیالیست، وظیفه اصلی خود را تأمین عدالت اجتماعی و انتقادی می‌دانند و از دو موهبت «آزادی» و «عدالت اجتماعی»، دومی را بر اولی ترجیح می‌دهند. در هر حال موضوع تعیین حد و مرز آزادی‌های فردی و میزان دخالت دولت‌ها در فکر و فرهنگ و رفتار فردی و اجتماعی مردم و نیز تأمین وسایل و ایجاد راه‌های مناسب برای دخالت آزادانه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی جامعه و بسیاری مسائل و مباحث دیگر و از آن جمله بحث‌های مربوط به «دموکراسی» و «افکار عمومی» و «حقوق بشر»، از مطالبی است که در علم و عالم سیاست به «آزادی» مربوط می‌شود.

درک ارتباط «آزادی» با «علم حقوق» چندان دشوار نیست و به همین سبب نیازمند توضیح مفصل نخواهد بود. به طور کلی می‌توان گفت که در

«علم حقوق»، از پیش این فرضیه پذیرفته آمده و مسلم گرفته شده است که افراد در ارتکاب اعمالی که به حق به آنها نسبت داده می‌شود مختار و آزادند و اعمال و جرایمی که از سر اجبار یا اضطرار، مثلاً به علت جنون آنی مجرم صورت می‌گیرد، جنبه استثنایی دارد. به عبارت دیگر، قانونگذاران و تعیین‌کنندگان مجازات‌ها و نیز دادستان‌ها و قضات، بنا را بر این می‌گذارند که انسان دارای اختیار است و اگر جرمی مرتکب شده می‌توانسته مرتکب نشود و مجبور نبوده است. بدیهی است اگر قرار شود خلاف این فرض مبنای فلسفی علم حقوق قرار گیرد، یعنی فرض شود که آدمیان در افعال خود مجبورند، دیگر به زحمت می‌توان از علم حقوق، اگر اصولاً چنان علمی ممکن باشد، تصویری حاصل کرد. آنچه گفتیم تنها یکی از مسائل مشترک میان بحث «آزادی» و «حقوق» است و جز آن باید به این مسأله مهم دیگر نیز اشاره کرد که احکام و قوانین و مجازات‌های حقوقی، حقانیت و مشروعیت خود را از چه طریق کسب می‌کنند و درواقع منشأ اعتبار و دلیل لازم‌الاتباع بودن آنها چیست، آیا آراء اکثریت عامه مردم است یا رأی خبرگان و نخبگان جامعه و یا سنت‌های کهن اجتماعی و یا احکام الهی و امثال آن. پیدا است که هر نوع پاسخی به این سؤال، متضمن و مستلزم اعتقاد به معنای خاصی از آزادی نیز هست.

ارتباط «آزادی» با «علم اخلاق» و «تعلیم و تربیت» آشکارتر از آن است که نیازمند شرح و بسط باشد. چنان سخت پیوند است که اصولاً بدون اعتقاد به آزار و مختار بودن انسان، نمی‌توان معنایی برای «اخلاق» قائل شد. «اخلاق» از جمله مفاهیمی است که ارزشی بودن ذاتی آن است و درواقع اخلاقی که متضمن ارزش نباشد، اخلاق نیست. از سوی دیگر، نظیر همین رابطه که میان «اخلاق» و «ارزش» برقرار است، میان

«ارزش» و «اختیار» نیز وجود دارد؛ بدین معنی که اگر «اختیار»ی در کار نباشد هیچ ارزشی معنا نخواهد داشت. در همه توصیه‌ها و رهنمودها و راهبردهای اخلاقی «مختار بودن انسان» مفروض گرفته می‌شود و همین فرض نیز مبنای همه کوشش‌هایی است که در «تعلیم و تربیت» برای ساختن افراد، خاصه کودکان و نوجوانان، بر وفق یک الگوی مطلوب و یا ایجاد تغییر در رفتار آنان صورت می‌گیرد. آن دسته از علمای اخلاق و متخصصان تعلیم و تربیت که به آزادی و اختیار انسان اعتقاد راسخ‌تر دارند، به حکم این اعتقاد، به نظام اخلاقی و تربیتی خود آن را سامان می‌دهند که به فرد بیاموزند با آگاهی کافی و تصمیم‌گیری صحیح و خلاصه با استفاده از آزادی و اختیار خود در نهایت خود هادی و معلم اخلاق و مربی تربیتی خود شود.

از جمله بحث‌های جدیدی که متفکران غربی در یکی دو قرن اخیر به تفصیل بدان پرداخته‌اند، بحث «خدا و آزادی» است. پیش از این نیز، هم در کلام و یهودی و مسیحی و هم در کلام اسلامی، مسأله اختیار آدمی، چنان که پیش‌تر بدان اشاره کردیم مطرح بود، اما بحث‌های جدید خدا و آزادی با بحث‌های کلامی گذشته تفاوتی اساسی دارد. در کلام قدیم آنچه مسلم گرفته می‌شد وجود خداوند یا «واجب‌الوجود» بود که حی و عالم و تدبیر و مختار مطلق است و آنچه محل تردید و انکار واقع می‌شد «آزادی اراده» آدمی بود که نه تنها مسلم نبود بلکه محتاج اثبات بود، زیرا به نظر متکلمانی مانند اشاعره با فرض وجود خدا سازگاری نداشت. اما در فلسفه جدید و معاصر غربی فیلسوفانی مانند نیچه و سارتر معتقدند آنچه باید مسلم گرفته شود «آزادی انسان» است و چون فرض وجود خدایی

واجب‌الوجود که عالم به گذشته و آینده افعال و سرنوشت آدمی و مبدأ همه هستی‌ها و واضع همه ارزش‌ها باشد با آزاد بودن انسان منافات دارد، بنابراین، باید آن را کنار نهاد. وجه مشترک اعتقاد فلسفی این قبیل فیلسوفان در باب انسان، اعتقاد آنان به «اصالت انسان» یا «اومانیسم» است. اینان «آزادی» را گوهر وجود آدمی و مقوم اصلی ماهیت او می‌دانند و حاکم ساختن هر اصل و هر ارزشی را بر انسان محدودکننده آزادی و مغایر با آن می‌شناسند.

نیچه (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴) رای خود را در باب ناسازگاری «آزادی انسان» و اعتقاد به وجود خدا، در عبارت معروف خود، یعنی «خدا مرده است»، بیان می‌کند و لازمه دفاع از آزادی انسان را مخالفت صریح و بی‌امان با مسیحیت می‌داند که با مطرح ساختن «گناه ازلی» و باید و نبایدهای شرعی و اخلاقی، به عقیده او نشاط و سرزندگی و تلاش و تکاپو و در یک کلمه اختیار و آزادی را از انسان سلب کرده است.

فیلسوف دیگری که در قرن بیستم بیش از دیگران در باب رابطه خدا و آزادی سخن گفته، ژان پل سارتر (۱۹۸۰ - ۱۹۰۵) فرانسوی است. سارتر، آزادی یا اختیار را اصل و گوهر آدمی می‌داند و انسان را با «آزادی» تعریف می‌کند و چون آزادی را مقدم بر هر امر و هر اصل و قاعده و ارزش دیگری می‌داند، با این تعریف در حقیقت انسان را «تعریف‌ناپذیر» معرفی می‌کند. او انسان را از سایر اشیاء به کلی متفاوت و متمایز می‌شمارد. این تمایز ناشی از آن است که اشیاء صاحب ماهیتی ثابت و از پیش معین شده هستند که این ماهیت بر وجود آنها مقدم است، اما انسان برخلاف اشیاء ماهیت خود را با آزادی و اختیار خود به دست خود می‌سازد یا به عبارت دقیق‌تر باید بسازد، اگر می‌خواهد انسان باشد و انسان بماند. به همین

جهت و به همین معنا است که سارتر «وجود آدمی» یا همان «اگزیزتانس» را مقدم بر ماهیت او می‌داند. سارتر معتقد است با فرض وجود خدا، آزادی انسان محدود می‌شود، زیرا انسان باید تابع اصول و ارزش‌هایی باشد که ناشی از چنین فرضی است. سارتر در کتاب *اگزیزتانسیالیسم و اصالت بشر* می‌نویسد: «داستایوسکی می‌گوید اگر واجب‌الوجود نباشد، هر کاری مجاز است. این سنگ اول بنای اگزیزتانسیالیسم است... اگر به راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی مفروض و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر، جبر علی (دترمینیسم) وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است.»^۱

در توضیح این معنی، موریس کرنستن^۲ در کتاب *ژان پل سارتر خود* می‌گوید: «قول به آزادی انسان مستلزم این است... که افراد بشر ملعبه خدایان یا هر قوه دیگری ماسوای خود نیستند، بلکه آزادی مطلق دارند و رها و مستقل و غیرمتعلق و غیرمرتبط‌اند و خلاصه «به حال خویش‌اند». آینده به کلی باز و غیرمسدود است. اگر خدایی بود که همه چیز را مقدر می‌کرد یا حتی همه چیز را می‌دانست، آینده به ضرورت چنان بود که خدا در علم قبلی خویش می‌دید. از این رو نفی خالق علیم و قدیر شرط عقلی و منطقی حریت کامل انسان است.»^۳

۱. سارتر، ژان پل، *اگزیزتانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات مروارید، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۶۱، صفحه ۳۵ و ۳۶.

2. Maurice Cranston

۳. کرنستن، موریس، *ژان پل سارتر*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۰، ص ۶۶

باری، این اشاره در باب رابطه میان خدا و آزادی در نظر فیلسوفانی مانند نیچه و سارتر، صرفاً برای آن است که توجه خواننده به این نکته جلب شود و گفتنی است که نباید انکار خدا را نزد امثال نیچه و سارتر با الحاد رایج نزد ماتریالیست‌های قرن هجدهم یا الحاد فیلسوفانی مانند فویرباخ و مارکس یکسان دانست. نیچه و سارتر، اگرچه خدا را انکار کرده‌اند، اما با طرح جدی این مسأله که پس از نفی وجود خدا، مسئولیت «انتخاب» و «ارزشگذاری» را بر دوش تک‌تک افراد نهاده‌اند، دغدغه‌ای دایمی و ترس و دلهره‌ای مستمر را در وجود انسان ریشه‌دار کرده‌اند. اینان در واقع، اگرچه به زعم خود، خود را از قید اعتقاد به خدا رها ساخته‌اند، هرگز نتوانسته‌اند «جای خالی خدا» را از ذهن خود بزداوند و این «جای خالی» سبب شده تا آنها همواره با خدا سروکار داشته باشند. موريس کرنستن می‌نویسد: «سارتر در جایی گفته است که امروزه همه کس ملحد است؛ «خدا حتی در نظر مؤمنان هم مرده است»، اما عکس این هم صادق است، که ملحدی مانند سارتر خدا را زنده می‌کند. پل تیلیخ، متکلم پروتستان امریکایی، اصطلاح «خدای فوق خدا» را به همین جهت وضع کرده است تا وصف خدایی باشد که وجودش از طریق شک در او مورد تصدیق واقع می‌شود: خدایی که به عنوان متعلق اعمال مردمان غایب است، به عنوان منشأ قلق و اضطراب آنها که سؤال اصلی و غایی را درباره معنی وجود انسان می‌پرسند، حاضر است.»

غفلت از اشاره به جایگاه آزادی در عرفان قطعاً این مقاله موجز و مختصر را، از آنچه هست، ناقص‌تر خواهد ساخت. درین باب به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که اهمیت و منزلت آزادی در عرفان شرقی به اندازه اهمیت و منزلت آزادی در سیاست و حکومت غربی است. در دوران پس از

رנסانس در اروپا، دائماً این گرایش قوت و وسعت یافته که ثابت شود انسان به عنوان فرد انسان آزاد است و هیچ اعتقادی مانند اعتقاد به خدا یا هیچ نهادی مانند حکومت یا کلیسا نباید به هیچ عنوان مانع آزادی وی شود، مگر آنکه افراد خود با رأی آزادانه خود به نمایندگان منتخب خود اجازه دهند با وضع قوانینی در جامعه نظمی برقرار کنند و بخشی اندک از آزادی‌های آنان را محدود سازند تا آنها بتوانند از آن بخش اعظم باقیمانده حداکثر استفاده را بکنند. اما در این سوی عالم، عارفان و معلمان اخلاق، معتقد بوده‌اند که آدمی پیش از آن و بیش از آنکه اسیر و برده قدرت‌های مستبد یا نهادهای بیرونی باشد، گرفتار هوای نفس و سرکشی‌های اخلاقی شخص خود است و به قول مولوی:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر در اندرون

در حالی که در اروپا غایت مطلوب تلاش‌ها این است که اختیار انسان را به دست خود او بدهند، در عارفان و اخلاق شرقی و اسلامی به انسان گفته می‌شود «اعدی عدوک، نفسک التی بین جنبیک»، یعنی دشمن‌تر از همه دشمنان تو همان خود توست که میان دو پهلوی تو قرار دارد! به اعتقاد این عارفان و معلمان اخلاق، تحمل دنیایی که در آن هرکس آزاد باشد تا هرچه می‌کند بکند و هیچ خدایی یا ولی خدایی بر او دلالت نداشته باشد، از تحمل دنیایی که تحت ظلم و ستم خودکامه‌ای مستبد اداره شود، سخت‌تر خواهد بود.

چنان که پیش‌تر گفتیم مسأله آزادی یکی از مسائلی است که با گذشت زمان و پیدایش اندیشه‌های فلسفی جدید و تحولات بنیادی علمی در قرون اخیر و مخصوصاً با ظهور نظریات جدید درباره انسان، اهمیت بیش‌تری

یافته و پیچیدگی افزون‌تری پیدا کرده است. به جرأت می‌توان گفت که مسأله آزادی یکی از مهم‌ترین مسائلی بود که متفکران غربی در دو سه قرن اخیر با شور و حرارت بسیار از آن سختن گفته‌اند و تنها مسأله‌ای است که هم متفکران و اهل نظر و هم سیاستمداران و دست‌اندرکاران امور اجتماعی و عامه مردم، به یک اندازه و البته هر کدام از دیدگاهی مخصوص به خود، به آن علاقه‌مند و با آن درگیر بوده‌اند. مخصوصاً در حوزه اندیشه و عمل سیاسی، آزادی ترجیع‌بند همه جنبش‌های انقلابی و شعار اصلی همه نهضت‌های مردمی و اصل موضوع مرام‌نامه عموم احزاب سیاسی بوده است. در یکصد سال اخیر که اندیشه‌های فلسفی و مرام‌های سیاسی مغرب‌زمین در کشورهای شرقی و از جمله کشورهای اسلامی مطرح شده و مورد توجه قرار گرفته است، بحث آزادی نیز، خصوصاً در حوزه اندیشه و عمل سیاسی، با شدت و حدت تمام بر زبان‌ها و قلم‌ها جاری شده است؛ هرچند آزادی‌خواهان مغرب‌زمین از قبیل جان استوارت میل^۱، بیش‌تر برای گسترش دایره آزادی‌های فردی و محدود ساختن دخالت دولت‌های خودی در قلمرو آزادی فرد، از آزادی دم زده‌اند و آزادی‌خواهان مشرق‌زمین، بیش‌تر برای کسب آزادی ملی و رهایی ملک و ملت خویش از استعمار حکومت‌های غربی و یا استبداد حکومت‌های دست‌نشانده غربیان، از آزادی سخن گفته‌اند.

باری، آنچه گفته آمد در حکم نگاهی بود گذرا بر بخش‌هایی از منظره

۱. رک: میل، جان استوارت، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳، (به‌ویژه مقدمه مترجم بر چاپ دوم این کتاب در صفحات ۲۲ - ۱۰).

وسیع و متنوع «آزادی»؛ غرض ما از آنچه گفتیم نه برشمردن کامل همه مباحث مربوط به آزادی بود، چنان که به روان‌شناسی با همه اهمیتی که دارد اشاره نکردیم، تنها می‌خواستیم شکسته‌بسته تصویری از چشم‌انداز شگفت‌انگیز آزادی را ترسیم کرده باشیم.



تصویر ابن عربی در نگاه شیخ محمود شبستری

نصرالله حکمت*

با سیری در گلشن راز، الفیه جاویدان شیخ محمود شبستری، این نکته هویدا می‌گردد که وی به شدت تحت تأثیر ابن عربی است. هم ساختار کلی گلشن راز، که بیانگر هستی‌شناسی خیالی است، و هم بسیاری از اجزاء این منظومه، تأثیر ابن عربی را به وضوح نشان می‌دهد. نمونه بارز و برجسته این تأثیر و تأثر را می‌توان در یکی از ابیات دید که در واقع، این بیت به تعبیری همه گلشن راز است و اگر شبستری، فقط همین یک بیت را سروده بود، گلشن رازش کامل بود؛ چرا که «راز رازها» است: عدم آئینه هستی است مطلق کزو پیدا است عکس تابش حق^۱

در مورد این بیت، گفتنی است که از یک سو فهم آن بدون مراجعه به

*. دانشیار فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

۱. گلشن راز، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، ص ۴۱.

ابن عربی، و خواندن متن فتوحات، اگر نگوییم غیر ممکن، باید گفت بسیار سخت و دشوار است. به این ترتیب شاه بیت این منظومه، که مدار همه مباحث آن است، بیانی موجز و استوار از جهان‌شناسی خیالی ابن عربی است که به حقیقت، هم مفتاح فهم فتوحات، و هم کلید فهم گلشن راز است. اگر این ادعا پذیرفته شود، اندازه دینی که شبستری، در هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود، به ابن عربی دارد روشن خواهد شد. اما از سوی دیگر باید متفظن بود که تقریباً، و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، هیچ‌یک از شاگردان و شارحان شیخ اکبر نتوانسته‌اند در اعماق اقیانوس پر خشم و خروش فتوحات، کلید فهم آن را به دست آورند و چنین شسته و رفته و در قالب یک بیت، عرضه کنند. بدین گونه ابن عربی نیز در شناخته شدن، و هویدا شدن راز اندیشه‌اش وامدار شبستری است.

در این مقال بر سر آن نیستم که این بیت را شرح و تفسیر کنم، بلکه در ابتدای بحث صرفاً می‌خواستم این دین متقابل را اجمالاً نشان دهم، سپس به تصویری که شبستری از ابن عربی ترسیم کرده است پردازم؛ اما لازم است اشارتی رود به اینکه در فهم مصراع نخست این بیت اختلاف نظر وجود دارد. این اختلاف، ناشی از وضعیت کلمه «مطلق» است و اینکه این کلمه چه جایگاهی در این بیت دارد. آیا قید است، یا اینکه به عنوان مبالغه و تأکید آمده است؟ اگر قید است، قید عدم است یا قید هستی؟

شیخ محمد لاهیجی، برای کلمه «مطلق» دو وجه قائل است و می‌گوید که یا برای مبالغه و تأکید آمده یا قید «هستی» است.^۱ ابن ترکه

نیز آن را قید عدم ندانسته، و عدم را «عدم مضاف» می‌داند.^۱ در میان شارحان، شاه داعی شیرازی این احتمال را نیز مطرح کرده که «مطلق» می‌تواند قید «عدم» نیز باشد، اما برای آن توضیح کافی نیاورده است.^۲ اما احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه لفظ «مطلق» هم قید عدم باشد و هم قید هستی؛ در نتیجه معنای مصراع چنین می‌شود: عدم مطلق، آینه هستی مطلق است. این احتمال، زمانی تقویت می‌شود و احتمالات دیگر را از صحنه خارج می‌کند که عین این عبارت را در فتوحات ببینیم. ابن عربی می‌گوید: «العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرأه»^۳ یعنی عدم مطلق برای وجود مطلق به مثابه آینه است. شارحان، بدین نکته اشارتی نکرده‌اند. شرح و تفسیر آن بیت و این عبارت، بدون اغراق، نیازمند یک کتاب است.^۴

شبستری منظومه دیگری دارد به نام سعادت‌نامه که در آنجا به گوشه‌ای از زندگی خود اشاره می‌کند و سعی مدام خود را در کسب دانش توحید، این گونه به تصویر می‌کشد:

مدتی من ز عمر خویش مدید	صرف کردم به دانش توحید
در سفرها به مصر و شام و حجاز	کردم ای دوست روز و شب تک و تاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم	ده ده و شهر شهر می‌گشتم
گاهی از مه چراغ می‌کردم	گاه دود چراغ می‌خوردم

۱. شرح گلشن راز، ص ۷۹.

۲. نسایم گلشن، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۳. فتوحات، ج ۵، ص ۶۹.

۴. نگارنده، بخشی از مباحث مربوط را در کتاب متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری آورده است.

علماء و مشایخ این فن	بس که دیدم به هر نواحی من
جمع کردم بسی کلام غریب	کردم آنکه مصنفات عجیب
از فتوحات و از فصوص حکم	هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم ^۱

بنابراین، وی در جستجوی حقیقت به استقرارِ بلاد پرداخته، هر چه در توان داشته به کار برده و هر کجا را که می‌شناخته کاویده است؛ علما و مشایخ بسیاری را ملاقات کرده و آثار و کتاب‌های فراوان خوانده و از میان همه آنچه به دست آورده، تنها به ذکر دو اثر از شیخ اکبر اکتفا کرده است. کسی همانند شبستری با آن توصیفی که از جدّ و جهد خود کرده، وقتی فقط از دو کتاب نام می‌برد، اهمیت آنها را نزد خود برای ما آشکار می‌کند. وی پس از آن همه تک و تاز، و دویدن و کاویدن، و خانه به خانه، کو به کو، شهر به شهر گشتن به دنبال دانش توحید و در جستجوی جرعه آبی که از او رفع عطش کند، در وصف الحال خود چنین می‌گوید که از او رفع عطش نشده و دلش آرام نگرفته و لبریز از اضطراب و تشویش، آوای هاتفی را از درون شنیده که همه تلاش و کوشش او را هرزه‌پویی خوانده است:

بعد از آن سعی و جدّ و جهد تمام	دل من هم نمی‌گرفت آرام
گفتم از چیست این تقلقل باز	هاتفی دادم از درون آواز
کین حدیث دل است از دل جوی	گرد هر کوی هرزه بیش مپوی

به این ترتیب وی همه تلاش خود را بی‌ثمر می‌داند و قائل است که حدیث دل را نه از هرزه‌پویی که از دل باید جست. از آن سو در میان همه کتاب‌هایی که دیده و خوانده، نام دو کتاب شیخ اکبر را ذکر می‌کند و از

این سو در وصف الحال خود فصلی را به ابن عربی اختصاص می‌دهد و ارتباطی را که با او برقرار کرده است چنین توضیح می‌دهد:

سخن شیخ محیی ملت و دین چون نکرد این دل مرا تسکین^۱
راستی دیدم آن سخن همه خوب لیک می‌داشت نوعی از آشوب
سرّ این حال را من از استاد باز پرسیدم او جوابم داد
سعی شیخ اندر آن فتاد مگر که نویسد هر آنچه دید نظر
قلم او چو در قدم نرسید پای تحریر از آن سبب لرزید^۲

آیا این شک و تردید نسبت به محیی‌الدین که از جانب شبستری در ابیات فوق اظهار شده، و این تعبیر که سخنان وی حالتی آشوبناک داشته و دل شبستری را تسکین نداده است، ادّعای تأثیر ابن عربی در اندیشه شیخ محمود را مخدوش نمی‌کند؟ اگر گلشن راز را، که حضور ابن عربی در آن موج می‌زند، ندیده بگیریم و کلاً آن را کنار بگذاریم و بخواهیم صرفاً براساس سعادت نامه سخن بگوییم، به دو گونه داوری می‌توان اشاره کرد: یکی اینکه با صرف نظر از ارتباط معنوی که شیخ محمود با ابن عربی برقرار کرده و صرفاً با گزینش برخی از ابیات، بیان شبستری را «نقد گزنده»

۱. همان گونه که آقای دکتر موحد در توضیحات پایان سعادت نامه آورده است، این مصراع در *روضات الجنان* (جزء ثانی، ص ۹۰) به این صورت آمده است که: «چون بکرد این دل مرا تسکین». به نظر نگارنده روایت حافظ حسین کربلایی با سیاق کلام سازگارتر و به مراد شبستری نزدیک‌تر است. وی پیش از این گفته است که از سخنان علما و مشایخ دلش آرام نگرفته است. اما در مورد محیی‌الدین می‌خواهد بگوید که گرچه سخنان او همه خوب است و دل مرا تسکین داده، اما در آن‌ها «نوعی از آشوب» وجود دارد.

۲. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۱۶۸.

او بر محیی الدین^۱ «بدانیم و بگوییم: «آشوب و آشفتگی اندیشه در محیی الدین به نظر استاد شبستری در این بوده که پا به پای تفکر سلوک نکرده و قلمش به قدم نرسیده است. این جانب جای دیگر هم اشاره کرده‌ام که آن نورانیت و صفا که مثلاً در مثنوی هست، در قصوص و فتوحات نیست، و لذا لغزش‌های آشکار در ابن عربی می‌بینیم^۲». از این داوری، این نکته هویدا است که نگارندهٔ محترم، با بیان مراد شبستری، کاری ندارد؛ می‌خواهد عقدهٔ دل بگشاید و حساب خود را با ابن عربی صاف کند؛ اکنون در کلام شبستری، جای مناسبی را برای مقصود خود یافته است.^۳

داوری دیگر این است که بیاییم به شبستری نزدیک گردیم، با او همدل شویم و همهٔ ابیات او را، که مشتمل بر تردیدهای او و پاسخ‌های استاد است، بخوانیم؛ واکنش شبستری را در مقابل پاسخ استاد ببینیم و به طور کلی به شبستری اجازه دهیم که در عین حال که تحت تأثیر اندیشه‌های ژرف ابن عربی قرار گرفته، درد دل خود را نیز بگوید و مشکل خود را نزد استاد ببرد و از او راه چاره جوید.

۱. عرفانیات، علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ص ۳۱۸.

۲. همان.

۳. همو جای دیگری دربارهٔ ابن عربی گفته است: «در اینکه این شخص بزرگ، اشتباهات بزرگ داشته، شک نیست و در اینکه تحت تأثیر محیط تولد و رشدش، سنی قشری متحجر بار آمده، تردید نیست» (همان، ص ۱۳۲). راستی چقدر راحت‌اند کسانی که به سهولت، شک و تردید را از خود دور می‌کنند و به سادگی می‌توانند به جزم برسند. همه از این نعمت برخوردار نیستند که نورانیت و صفا را در مثنوی ببینند و در فتوحات نخوانده ببینند و به جای آن «لغزش‌های آشکار» در ابن عربی ببینند که دیگران ندیده‌اند.

شبستری در سه بیت اول، به طور کلی جدّ و جهد خود را برای کسب دانش توحید، توصیف می‌کند و مرادش این است که راه وصول به این دانش، هرزه‌پویی و قیل و قال و این در و آن در زدن نیست، بل راه آن از درون دل می‌گذرد و باید از طریق شناخت خود به شناخت خدا رسید. اما مشکل وی با ابن عربی از نوع دیگر است؛ اولاً با تعبیری فاخر نسبت به او ادای احترام می‌کند و از او با لقب «محبی الملة والدین»، که تعبیری رایج در لسان پیروان و دوستان او است، نام می‌برد. در روزگاری که آثار محبی‌الدین غوغا به پا کرده و در مصر، جایی که شبستری آن را دیده، خواندن کتاب‌های ابن عربی جرم بوده و او را ممیت‌الدین می‌دانسته‌اند، این ادای احترام حکایت از آن دارد که او تحت تأثیر فضای ضدّیت و مخالفت با ابن عربی قرار نگرفته است. ثانیاً در عین حال که همه سخنان محبی‌الدین را «خوب» توصیف می‌کند و خوب می‌داند، احساس درونی‌اش این است که در آنها «نوعی از آشوب» وجود دارد؛ ثالثاً با صرف احساس «نوعی از آشوب» در سخنان ابن عربی، به خود اجازه نمی‌دهد که بی‌پروا حکم کند و به یکباره سخنان ابن عربی را «آشفته و به هم ریخته» بداند، بلکه حال و احساس خود را با پیری فرزانه یعنی استاد خود «امین الدین»^۱ در میان می‌گذارد؛ و پاسخ استاد، و بیان او را در حل مشکل، در قالب سه بیت باز می‌گوید:

۱. در مورد این امین الدین اطلاعی نداریم جز اینکه مؤلف *روضات الجنان* از فردی به نام «مولانا حاجی امین الدین باله» نام می‌برد که از مشایخ شهر تبریز در عصر شبستری بوده است (جزء اول، ص ۱۵۴) و «چنانکه از سعادت نامه برمی‌آید، شیخ امین الدین از آگاهان به افکار ابن عربی و شاید از مدرسان کتب او بوده، و به همین جهت شبستری مشکلات خود را در مورد فتوحات مکیه و فصوص الحکم با او در میان می‌نهاده است» (مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۵).

سعی شیخ اندر آن فتاد مگر که نویسد هر آنچه دید نظر
 قلم او چو در قدم نرسید پای تحریر از آن سبب لرزید
 آن نه زو بود فتنه و کینه زشت زنگی بود به آینه^۱

اکنون دو مطلب را باید مورد بررسی قرار دهیم؛ یکی اینکه باید در پاسخ استاد درنگ کنیم و ببینیم او دقیقاً مشکل شبستری و ابن عربی را چگونه دیده و چه سان حل کرده است. شبستری مدعی است که در آثار ابن عربی با نوعی از آشوب مواجه شده. حال باید پاسخ استاد را کاوید و دید که آیا او نیز این آشوب را دیده است یا نه؟ اگر دیده است، چگونه آن را توجیه می‌کند و اگر ندیده است، چگونه از نحوه فهم شبستری از ابن عربی، آشوب‌زدایی می‌نماید. مطلب دوم اینکه واکنش شبستری در مقابل جواب استاد چیست؟ آیا نظر استاد را می‌پذیرد و تسلیم او می‌شود یا نه؟

اینک مطلب اول: استاد شبستری، امین الدین، که اطلاعات چندانی در مورد وی نداریم، دو پاسخ به شبستری داده است. در پاسخ اول می‌خواهد به نحوی با او همدلی کند و وجود آشوب در آثار ابن عربی را بپذیرد، اما این آشوب را توجیه می‌کند. در پاسخ دوم دیدن آشوب در آثار شیخ را، به درون شبستری منتقل می‌کند و به تعبیر روان‌شناسی جدید آن را نوعی فرافکنی می‌داند. ذیلاً این دو پاسخ را بررسی می‌کنیم:

پاسخ اول: اینجا حرف استاد این است که درست است که در آثار محیی الدین نوعی از آشوب وجود دارد و به هر صورت این آشوب به خواننده آنها نیز سرایت می‌کند، اما باید توجه داشت که شیخ در آن مقام است که هرچه را شهود کرده و سپس در سلوک خود به آن رسیده، از زبان قلم جاری کند و به

نگارش درآورد؛ و این کاری بس دشوار و پیچیده است. در واقع او می‌خواهد آنچه را از جنس کلمات نیست، تبدیل به کلمات کند و زمینه فهم آن را برای دیگران فراهم آورد و این جاست که دست نگارش و پای تحریر می‌لرزد و می‌لغزد و هراسان است. بسیاری از اهل شهود و سلوک سخن نگفتند و چیزی ننوشتند؛ چرا که وصف الحال خود و دیگران را چنین می‌دیدند:

من گنگ خوابدیده و عالم تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
اما ابن عربی نهایت سعی خود را به کار برده تا بتواند آنچه را دیده است بیان کند. پس هر سالکی باید بداند که وقتی قدم در وادی گفتن و نوشتن می‌نهد، با دشواری و سنگلاخ بیان مقصود روبه‌رو خواهد شد. این پاسخ همان است که در دو بیت نخست آمده:

سعی شیخ اندرین فتاد مگر که نویسد هر آنچه دید نظر
قلم او چو در قَدَم نرسید^۱ پای تحریر از آن سبب لرزید

پاسخ دوم: این پاسخ در بیت سوم آمده است:

آن نه زو بود فتنه و کینه زشت زنگی بود به آینه
تفسیر لئونارد لویزن^۲ از بیت فوق این است که: «شیخ امین الدین واکنش شاعر را نسبت به آثار ابن عربی از قبیل پدیده‌ای تشخیص می‌دهد که کارل گوستاو یونگ آن را به تعبیر روان‌شناسی جدید «فراکنی سایه»^۳ می‌خواند^۱». مطابق بیان لویزن، شیخ امین الدین می‌خواهد به شبستری

۱. «نرسید» در *روضات الجنان*، جزء ثانی، ص ۹۰، «برسید» آمده است.

2. Leonard Lewisohn

3. Projection of the shadow

شبستری بگوید آنچه به عنوان «آشوب» در آثار ابن عربی دیده، چهره‌ای است از خود او در آئینه آن آثار. به این ترتیب استاد می‌خواهد بگوید که گرچه ممکن است در عرصه نگارش و تحریر بشری، که تنزل از مقام شهود به زبان است، کژی و نقصی وجود داشته باشد، اما اینکه شبستری در آنها آشوب دیده است حکایت از آشوبی می‌کند که درون خود او برپاست. نبوغ راهنمای روحانی شبستری این بود که دیو درونی شاعر را که در روحش خانه کرده، به وی نشان داد؛ دیوی که در آئینه نوشته‌های ابن عربی متجلی و دیده می‌شد. همان‌گونه که فون فرانتس توضیح می‌دهد، «شیاطین شکل‌هایی مثالی هستند که در میدان فرافکنی‌های انسانی پدید می‌آیند».^۲

اما مطلب دوم: به طور کلی شبستری آنچه را استاد گفته پذیرفته و تسلیم او شده است. مجموعه این دو پاسخ نه تنها شبستری را آرام کرده، که به او اسراری آموخته است. از این رو وی بلافاصله پس از این پرسش و پاسخ، درباره استاد خود چنین می‌گوید:

شیخ و استاد من امین الدین دادی الحق جواب‌های چنین
من ندیدم دگر چنان استاد کافرین بر روانش پاکش باد^۳

اما به خصوص در مورد تأثیر این پاسخ باید گفت که پاسخ دوم در اعماق جان شبستری جای گرفته و در او تحولی ایجاد کرده است. نتیجه این تحول را در همین منظومه در بحث امر به معروف می‌توان مشاهده کرد.^۴ می‌گوید

۱. فراسوی ایمان و کفر، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، ص ۲۰۷.

۲. همان، ص ۲۰۸.

۳. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۱۶۸.

۴. همان، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.

می‌گوید که گرچه «امر معروف خصلتی است شریف» اما معنایش این نیست که در جستجوی بدی و نقص و کژی دیگران باشی.

جست و جوی بدی ز بی‌خردی است بدگمانی بدان که اصل بدی است و پس از توضیحاتی دربارهٔ مطلب فوق به این نتیجه می‌رسد که:

هر بدی کان ز دیگران دانی به حقیقت تویی اگر دانی^۱
سپس حکایتی می‌آورد که در زمینهٔ بحث حاضر، شنیدنی است. چند بیت نخست آن ذیلاً نقل می‌شود:

کودکی دید عکس خود در آب	زان بترسید و بانگ زد کای باب
در خُم ماست کودکی پنهان	که من از خوف او شدم لرزان
پدر پیر در زمان بدوید	ونسدر آن خُم ز ابلهی نگرید
صورت عکس خویش دید در آن	گفتش ای پیر از که ای پنهان؟
در خُمی رفته‌ای به ریش سفید	کودکی را همی کنی نومید

پاسخ اول استاد نیز کاملاً مورد قبول شبستری قرار گرفته است. از این رو پس از آفرینی که بر روان پاک استاد می‌فرستد، به شرح و بیان آنچه او گفته می‌پردازد که دو بیت آن، این است:

آنچه بیند نظر به یک دم حال	ننویسد قلم به پنجه سال
باز نتوان نوشت در یک دم	آنچه آید به سال‌ها ز قدم

۱. همان، ص ۲۳۱. بیت فوق، به صورت حاضر، فاقد قافیه است. با توجه به اشراف شبستری بر قوانین شعر، احتمالاً در نسخه‌ها اشتباهی رخ داده است. به هر صورت چنانچه «اگر» تبدیل به «چنان» شود، معنا درست خواهد بود و اشکال قافیه نیز رفع می‌شود.

منابع

۱. *روضات الجنان*، کربلائی تبریزی، حافظ حسین، ستوده، تبریز، ۱۳۸۳، جزء اول.
۲. شرح گلشن راز، ابن ترکه اصفهانی، به کوشش کاظم دزفولیان، آفرینش، تهران، ۱۳۷۵.
۳. شیخ محمود شبستری، *فراسوی ایمان و کفر*، لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، مرکز، تهران، ۱۳۷۹.
۴. عرفانیات، علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، حقیقت، تهران، ۱۳۷۹.
۵. فتوحات مکیه، ابن عربی، به تحقیق احمد شمس الدین، دار الکتب العلمیه، بیرون، ۱۴۲۰ ق، ج پنجم.
۶. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، به تصحیح پرویز عباسی داکانی، الهام، تهران، ۱۳۷۶.
۷. مجموعه آثار شیخ محمد شبستری، به کوشش صمد موحد، طه‌وری، تهران، ۱۳۶۵.
۸. نسایم گلشن، شاه داعی شیرازی، به کوشش پرویز عباسی داکانی، الهام، تهران، ۱۳۷۷.



هنر و حقیقت نزد هیدگر

محمود خاتمی*

مقاله حاضر، به پاس سال‌ها اندیشه‌ورزی و تعلیم آن به دیگران،
به استاد گرانقدر و فیلسوف ارجمند جناب آقای دکتر رضا
داوری، که شأن و مقام ایشان در تاریخ معاصر اندیشه ایرانی از
هر حیث ویژه و ماندگار است، تقدیم می‌گردد.

هنر در اندیشه هیدگر از مقامی رفیع برخوردار است، چرا که هنر محتوای
خود را همچون وجود برملا می‌کند و به این ترتیب می‌گذارد تا حقیقت در
اثر هنری رخ دهد و پیش آید. این مقاله با تفصیل بیش‌تری در این باب
بحث می‌کند.

*. استاد فلسفه دانشگاه تهران.

هنر و وجود

هنر چگونه وجود را همچون محتوای خود نشان می‌دهد و حقیقت در آن پیش می‌آید؟ برای پاسخ به این پرسش، هیدگر نخست دربارهٔ ساحت گشودگی بحث می‌کند. آشکاری و گشودگی از یک سو حقیقت است و از یک سو وجود، و این اثر هنری است که آن دو را در خود بنا می‌کند.^۱ از سوی دیگر، حقیقت چیزی جز به حضور آمدن وجود نیست. پس می‌توان نتیجه گرفت که برای تعریف هنر باید به وجود بازگشت. پرسش از هنر همانا پرسش از وجود است.^۲

بدین ترتیب اثر هنری که وجود را ظاهر می‌کند خود نیز با «وجود» بنا می‌شود. وجود است که اثر هنری را فرا می‌آورد و به همراه و در ضمن آن حقیقت پیش می‌آید. و به تعبیر دیگر در نسبتی که دازین با وجود برقرار می‌کند اثر هنری فرامی‌آید. تنها به این معنی است که هنرمند اثر هنری را ایجاد می‌کند. ایجاد یک اثر هنری خارج از خود هنر نیست. در اثر هنری حقیقت پیش می‌آید و این پیشامد در تنازع پنهان و آشکار (زمین و عالم) به ظهور می‌آید. چنان که هیدگر بیان کرده است، در نزاع عالم و زمین در اثر هنری، نه زمین و نه عالم بلکه وحدت آن دو است که ظهور می‌کند. این وحدت حقیقت است، زیرا حقیقت در نزاع عالم و زمین پیش می‌آید — اگر نزاعی نباشد حقیقتی ظهور نخواهد کرد. بنابراین، می‌توان گفت که حقیقت در کلیت و هیأت همقواره^۳ خاصی که همان اثر هنری است پیش می‌آید.

۱. بناکردن از معنای واژه یونانی Thesis گرفته شده است.

۲. هیدگر در رساله منشأ اثر هنری خود این نکته را متذکر می‌شود که در این رساله به چیستی هنر جوابی داده نشده است. (نگاه: ذیل در رساله منشأ اثر هنری)

ایجاد اثر هنری زمین را به حال خویش وامی‌نهد، همچنان که عالم اثر هنری را. شاید به همین دلیل است که هیدگر از حفظ اثر هنری سخن می‌گوید و بر آن تأکید بسیار دارد.

در نظر هیدگر اثر هنری وقتی تقرّر می‌یابد قائم به خویش است و به همین جهت یگانه و منحصر به فرد است. در این قیام به خود اثر هنری خویش را با ظهور وحدت عالم و زمین خویش یعنی با پیشامد حقیقت در درون خودش بر مخاطب گشوده می‌دارد و از این طریق اثر هنری همان است و می‌شود که هست. از نظر هیدگر، اینکه اثر هنری اجازه می‌یابد آن‌سان که هست ظهور کند حفظ اثر هنری است، زیرا در این حال، اثر هنری در پیشامد حقیقت قیام و ظهور دارد. اما این حفظ با دازین صورت می‌گیرد، دازین است که اجازه می‌دهد اثر هنری همان‌طور که هست باشد و ظهور کند. بدین ترتیب، دازین هم به حفظ اثر هنری می‌پردازد و هم در این حفظ، خود را بار دیگر قوام می‌دهد، زیرا دازین از طریق اثر هنری خود را نشان می‌دهد. یک اثر هنری بدون دازین - یعنی هنرمند یا مخاطب اثر هنری - پدید نمی‌آید. بدین ترتیب از یک سو دازین در اثر هنری موجودیت خود را نشان می‌دهد و از سوی دیگر اجازه می‌دهد که حقیقت در اثر هنری پیش آید؛ یعنی موجود است و نسبت آنها در عالم اثر هنری ظهور می‌یابند، یعنی می‌گذارد این نسبت‌های میان موجودات به اثر هنری قائم شوند. پس حفظ اثر هنری آن نیست که از آن در موزه یا گنج‌های نگهداری کنیم؛ بلکه حفظ آن در این است که بگذاریم ظهور کند، تا پیش‌آمد حقیقت آن جلوه کند.

از طریق اثر هنری است که حقیقت خود را بنا می‌کند. بدین ترتیب هیدگر میان هنر (اثر هنری) و حقیقت رابطه‌ای مستقیم برقرار می‌کند. به

لحاظ تاریخی، این پیوند بسیار جسورانه است زیرا حقیقت همواره موضوع بحث منطق و مابعدالطبیعه و شناخت‌شناسی بوده است و نه هنر. در هنر آنچه فرا می‌آمده امر زیبا بوده است و نه حقیقت. اما اکنون ملاحظه می‌شود که هیدگر حقیقت و هنر را به هم مرتبط می‌سازد. بی‌گمان، منظور هیدگر آن نیست که حقیقت را معادل واقعیت — یعنی آنچه در واقع تجربی رخ می‌دهد — به کار برد. نقاشی ون‌گوگ از این حیث حقیقتی را بر ملا نمی‌کند؛ زیرا این اثر هنری کفش‌ها را از آن حیث که «در واقعیت» هستند ترسیم نمی‌کند تا صرفاً، به اصطلاح محاکات و تقلید کرده باشد، بلکه آنچه اثر هنری را به وجه عام، اثر هنری می‌کند همین رخداد یا پیشامد حقیقت است. بدین ترتیب هیدگر به این نتیجه‌گیری می‌رسد که تفسیر اثر هنری براساس «شیء» و «ابزار» به ما نشان می‌دهد که تفسیر سنتی اثر هنری بدان شکل که گویی اثر هنری ماده‌ای که به آن ارزشی افزوده شده بی‌وجه است. «شیء» و «ابزار» امکان تقرب ما را از طریق اثر هنری به وجود موجودات فراهم می‌کنند. اثر هنری می‌گذارد تا وجود موجودات جلوه یابد و این بدان معنی است که حقیقت در درون اثر هنری ظهور می‌یابد. این نخستین ویژگی اثر هنری است: بر ملا سازی. اثر هنری به سبک خود وجود موجودات را بر ملا می‌کند و به آنها امکان می‌دهد تا خود را همان موجودی که هستند نشان دهند. از این رو هنر حجاب را کنار می‌زند و لذا به حقیقت و مضمون عالم یعنی وجود تقرب می‌یابد.^۱

هیدگر برای روشن کردن این نکته که چگونه این تقرب حاصل می‌شود، به تحلیل یک اثر هنری دیگر می‌پردازد؛ یک معبد یونانی. معبد —

1. Heidegger, *Basic Writings*, trans. D. Krell, Revised and Expanded Edition. London: Routledge, Kegan and Paul., Hodge J. (1995) p.166.

برخلاف نقاشی ون گوگ - تصویر چیزی نیست؛ بلکه خود «چیز» است هیدگر می گوید که در وهله اول این معبد چیزی را مجسم نمی کند جز آنکه در میان دره و صخره ها قد برافراشته است. اما این معبد خدای شهر سپتوم را در خود دارد. و در عین حال این معبد است که اجازه می دهد این خدا ظهور کند. خدا به واسطه همین معبد خدا می شود و برای مؤمنانش حضور داشته است. این اثر هنری نه فقط خدا را با مؤمنانش مرتبط می سازد بلکه به محیط فیزیکی خود نیز وحدتی معنوی می بخشد. قداستی ایجاد می کند و هوای آن را برای مؤمنان دگرگون می کند. اثر بودن اثر هنری معبد فقط برملا نمی کند بلکه بنا هم می کند. این معبد نه فقط زمین (دره و صخره های محیط)، خدا و مؤمنانش را بلکه عالم محیط بر معبد را هم که حال و هوای مردم و معنویت و قداست آنها را دربر می گیرد می سازد. بدین معنی برملاسازی و بناسازی «عالم و زمین دو ویژگی اصلی اثر هنری اند»^۱.

سپس هیدگر در تحلیل خود، زمین اثر هنری را توصیف می کند. زمین در نهایت همان فوزیس به معنی یونان باستانی آن بوده است، یعنی هر آنچه انسان در آن و بر آن سکنی می گزیند.^۲ اما زمین اثر هنری استعاره ای است برای عالم اثر هنری. معبد عالم اثر هنری را هم نشان می دهد و در عین حال دوباره این عالم به زمین اثر هنری بازمی گردد و با هم یکی می شوند. هر یک به دیگری بازمی گردد و در وحدتی همیشگی برقرار

1. Heidegger, *Basic Writings* P. 172.

2. Vycinas, *Earth and Gods, An Introduction to Heidegger's Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

می‌مانند. بدین ترتیب، در این برقراری است که عالم هنری جلوه می‌کند. این برقراری ویژگی دیگری است که در اثر هنری وجود دارد. اثر هنری برقراری وجود است و به طور تمثیلی روابط درونی وجود را برقرار می‌کند و بازمی‌نمایاند. زیرا اثر هنری اشیاء و موجودات را گرد هم می‌آورد و جایگاه آنان را در عالم نشان می‌دهد و نسبت آنان را با یکدیگر، محیط و زمین برقرار می‌کند. از سوی دیگر وجود منشأ گشایش و نمایش هر چیز است که آدمی می‌تواند آن را «به حساب آورد» - و حتی منشأ همه چیزهایی که در عالم و زمین بر آدمی مکشوف نگشته و یا در پردهٔ نسیان و بوتۀ فراموشی فروافتاده‌اند. اثر هنری وقتی که عالم را در برابر دیدگان تماشاگر مجسم می‌نماید، در اصل پرده از وجود برمی‌کشد. موزونی یک اثر هنری، هماهنگی درونی وجود را به ساحت حضور می‌آورد. بدین معنی است که اثر هنری دارای عالم است - یا به سخن دقیق‌تر، عالمی را برقرار می‌کند.

ذات هنر و حقیقت

اما اگر اثر هنری نهایتاً به هنر می‌انجامد و وجود را چون محتوای خود وا می‌نماید و حقیقت را رخ می‌دهد، پس خود هنر چیست؟ در تحلیلی که هیدگر در رساله داده است می‌خواسته تا هم هنرمند و هم اثر هنری را در خود هنر ریشه‌یابی کند اما خود هنر چیست؟ هیدگر، وجه دیگری از هنر را فراروی ما می‌گشاید: همان وجه حقیقی بودن را. او می‌پرسد: «چگونه هنر با حقیقت نسبت دارد؟ جایگاه هنر در این نسبت کجاست؟»^۱ هیدگر می‌خواهد نسبت هنر و حقیقت را یکسان بنا کند؛ نه آن‌طور که افلاطون می‌گفت

1. Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol.

«حقیقت ارزشمندتر از هنر است» و نه آن گونه که نیچه می گفت: «هنر از حقیقت ارزشمندتر است.»^۱

هیدگر هنر را برحسب پیشامد حقیقت تعریف می کند، و لذا ذات هنر را عبارت می داند از اینکه حقیقت خود را داخل خود اثر هنری بنا می نهد: هنر عبارت است از بنا کردن - حقیقت - در - اثر هنری.^۲ این تعریف مستلزم آن است که بنا کردن حقیقت در مقام حفظ اثر هنری (یعنی اینکه اجازه ظهور یابد) پیش آید. پیشامد حقیقت این چنین رخ می دهد. اما اینکه حقیقت پیش می آید به این معنی نیست که حقیقت قبلاً جایی بوده و اکنون در اثر هنری به ظهور می رسد. حقیقت در خود اثر هنری قرار دارد. تا حقیقت در اثر هنری پیش آید باید فراآوری هنری صورت گیرد و در حفظ آن کوشش شود. وگرنه ممکن است آنچه فعالیت هنری تلقی می شود به آنچه اثر هنری می خوانیم تبدیل نشود. اما پیش آمد حقیقت در اثر هنری، به نظر هیدگر، به این معنی است که نسبت هایی برقرار شود با ساحت وجود. از سوی دیگر نسبت برقرار کردن را با وجود عین اندیشیدن و نیز عین سرودن (شعر) می داند. با این مقدمات هیدگر نتیجه می گیرد که حقیقت همانا سرودن (شعر) است. سرودن یا شعر در اینجا معانی مصطلح خود را ندارند. سرودن یا شعر ذات هنر است، زیرا ذات هنر پیشامد حقیقت است و حقیقت یعنی ناپنهان بودن وجود؛ چون وجود پیدا باشد و آشکار، محتوای عالم بر ملا می شود. «فوزیس در اصل همان پوئیس است». در اینجا نسبتی با وجود برقرار است و لذا تقرب به راز وجود حاصل می شود. این شعر است. از نظر هیدگر، هر هنری ذاتاً شعر است. «و شعر از موقعیتی

1. Ibid, p.188.

2. das - Ins - Werk - Setzen der Wahrheit.

برجسته برخوردار است». اما شعر تمامیت هنر است از آن رو که در آن نسبت‌ها با وجود برقرار می‌شود. شعر می‌گذارد تا این نسبت‌ها پیش آیند. به نظر هیدگر، اگر شعر ذات هنر باشد لازم است که زبان — که به معنی هیدگری عبارت است از صرف برقراری نسبت‌های وجودی — نیز در ذات هنر خانه کند و آن را قوام بخشد. بدین ترتیب اولاً شعر ذات همه هنرهاست و ثانیاً هر در ماهیت خود زبان است. ثالثاً نتیجه می‌شود که اثر هنری به زبان قوام دارد. بدیهی است که وقتی هیدگر ذات همه هنرها را شعر می‌داند، منظورش این نیست که همه هنرها (مثلاً معماری) را می‌توان به شعر بازگرداند؛ شعر برای هیدگر همچون اندیشیدن صرف برقراری نسبت با وجود است و به این معنی هر هنری در صدد برقراری چنین نسبت یا نسبت‌هایی است. زبان نیز چیزی نیست مگر همین برقراری نسبت. شعر و زبان از این حیث یکی هستند. زبان با تسمیه موجودات با آنها نسبت برقرار می‌کند و می‌گذارد که آنها همان طور باشند که هستند. به همین دلیل هر هنری — از آن حیث که نسبتی را با وجود برقرار می‌کند — شعر است و عالم و زمینی را برملا می‌کند. زبان شعر است و هر هنری زبان. پیشامد حقیقت در اثر هنری یک شعر است، حفظ آن نیز شعر است. پس برای درک ذات هنر باید به ذات شعر پرداخت. از نظر هیدگر، ذات شاعری پی‌ریزی^۱ است. پی‌ریزی هم‌زمان به معنای اعطاء^۲، تأسیس^۳ و آغاز کردن^۴ است، شعر

1. Stiften

2. Schenken

3. gründen

4. anfangen

اساساً چیزی را پی می‌ریزد زیرا نسبتی را با وجود برقرار می‌کند و وجود را با این نسبت برملا می‌دارد. از این‌رو، در واقع چیزی را به آدمی عطا می‌کند؛ این عطیه همانا حقیقت است که به معنی پرده از رخ وجود کنار زدن است.^۱ اما این مستلزم آن است که چیزی هم بنیان نهاده شود. اگر حقیقت رخ می‌نماید می‌توان پرسید از کجا رخ نموده است؟ آیا حقیقت از هیچ پیش می‌آید؟ پس باید بنیانی باشد که حقیقت در و براساس آن پیش آید. به همین منوال، اگر حقیقت بر بنیانی (یعنی همان وجود) پیش می‌آید پس آغازی هم هست. شعر حقیقت را از بنیان وجود آغاز می‌کند. هنر به این معنی می‌گذارد حقیقت وجود یابد و از این حیث سرآغاز است، سرآغازی برای به ظهور رسیدن.^۲ هیدگر، این سرآغاز را تاریخی می‌فهمد و به همین دلیل هنر با حوالت تاریخی هر قومی نیز پیوند دارد. هنر زمانمند است، به این معنی که حقیقت وجود آن رخ می‌دهد و فرا می‌آید. یعنی آنکه هنر (شعر) می‌گذارد تا عالم یک قوم برای آن جلوه کند؛ و از این طریق قومی را با تاریخ خود یکی می‌کند. این نکته به‌خصوص در تحلیل‌هایی که هیدگر از هولدرلین و شعر او نموده است بارز است.^۳ شعر نخست زبان را ممکن می‌دارد. شعر زبان

۱. همچنین نگاه کنید به:

Gadamer H. G., "Heidegger's Later Philosophy" in *Philosophical Hermeneutics*, trans. & ed. D.E. Linge, Berkeley, pp. 213 – 228.

2. Vattimo G., *The End of Modernity*, trans. J.R. Snyder, Baltimore 1991, ch.4 – 5.

3. Heidegger M., *Holderlin and the Essence of Poetry*, trans. D.Scott in *Existence and Being*, ed. W. Brock, Chicago 1950.

زبان نخستین یک قوم تاریخی است. شعر واسطه زمین و آسمان است - واسطه آدمی و خدایان. این واسطه همان است که هیدگر از آن به ساحت قدس تعبیر می‌کند. از آنجا که شعر ذات هنر است پس هنر اساساً با ساحت قدس در ارتباط است.

اما نکته مهم این است که هیدگر در تحلیل شعر همچون ذات هنر، شعر را چنان تعریف می‌کند که تفکر را. هر دو عبارت‌اند از نسبت یافتن یا نسبت برقرار کردن با وجود. در تحلیل‌هایی که از اشعار هولدرلین می‌نماید، به صراحت اوصافی را که برای تفکر قائل است به شعر نسبت می‌دهد؛ شعر و تفکر هر دو ذکر^۱ند. وقتی که شاعر یا هنرمند در مقام ذکر است، وجود همچون امری قدسی بر او رخ می‌نماید.

شعر به این معنی تفکری اصیل^۲ است. وحدت شعر و تفکر مقتضی آن است که هنر جایگاه رفیع یابد و همان‌طور که هیدگر تصریح کرده است وقتی فلسفه به پایان می‌رسد، اندیشیدن اصیلی آغاز می‌شود که در تحلیل نهایی همان شعر است. پس می‌توان گفت که هنر جایگاه فلسفه و هنرمند جایگاه متفکر را از آن خود می‌کند به شرط آنکه هنر همچنان که گذشت برقراری نسبت با وجود باشد و اجازه دهد که حقیقت در آن رخ نماید. این حالت به سبب ذات تفکر و شعر است که با یکدیگر هستند، ولی به لحاظ اظهار و بیان است که تفکر و شعر از هم جدا می‌شوند. تفکر سخن از وجود می‌گوید و نسبت‌های خود را به نحو خاصی با وجود برقرار می‌کند، اما شعر از وجود سخن نمی‌گوید. از امر قدسی می‌سراید^۳. مع ذلک، هیدگر علی‌رغم

1. Andenken

2. das Wesentliche Denken

۳. نگاه کنید به ذیل مابعدالطبیعه چیست؟

تصریحی که به تفاوت آن دو در ظاهر دارد، اظهار می‌نماید که تفکر کردن شاعری کردن است و تفکر وجود، راه اصلی شاعری کردن است.^۱ از همین حیث است که زبان خانه وجود است، زیرا زبان به معنی اصیل آن شعر است و شعر نسبت برقرار کردن با وجود یا همان تفکر وجود است؛ یعنی تا نسبتی نباشد وجودی نیست و چون نسبت باشد شعر و نیز زبان است، پس زبان خانه وجود است.^۲ از آن جهت که وجود به خودی خود پایان و کرانه ندارد، تفکر وجود هم کرانه ندارد. تفکر وجود وقتی به کرانه و پایان می‌رسد که به صورت مفهومی و عملی درآید و در حوزه‌های مختلف نظیر اخلاق، منطق یا علوم طبیعی ظهور یابد. تفکر وجود وظیفه اصلی تفکر واقعی است.^۳ بدین ترتیب تفکر وجود، تفکر واقعی، شعر، زبان، هنر و حقیقت همه یکجا با هم اندیشیده می‌شوند.^۴ در این تلقی همه چیز قائم به زبان می‌شود. زبان است که عالم اثر هنری را بنا می‌کند.^۵

اثر هنری و حقیقت

هیدگر بسیار تأکید می‌کند که حقیقت در اثر هنری پیش می‌آید و رخ می‌نماید. به این نکته نیز قبلاً اشاره شد که پیوند زدن میان هنر و حقیقت

1. M. Heidegger, *Early Greek Thinking*, Translated by David F. Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper and Row, 1975, p. 16.

هیدگر تفکر وجود را در اینجا از تفکر به واسطه وجود متمایز کرده است.

2. Martin Heidegger: "The Letter on Humanism" in : *Basic Writings*.

3. *On Heidegger and language*. Joseph J. Kockelmans Publisher: Northwestern University Press, 1972, pp. 166 – 168.

4. *ibid.* pp. 82 – 93 ; 239 – 243.

5. *ibid.* pp. 211 – 217.

خلاف آمدی در تاریخ هنر بوده است. اگر هگل برای هنر این درجه از اهمیت را قائل بود که روح مطلق می‌تواند آن را همچون نخستین قالب برای ظهور خویش برگزیند و بدین وسیله این تلقی اولیه حاصل آید که هنر در باطن خود حقیقتی را نهفته دارد، اما در نهایت فتوی به نقص هنر می‌دهد و حقیقت در هنر چهره نمی‌تواند نمود. اگر نیچه نیز هنر را همچون طریقی برای غلبه بر نومیدی - و لذا گذر از خطر نیست‌انگاری - تلقی می‌کرد اما در نهایت حقیقت خود نیست‌انگارانه می‌گشت و به نفع هنر کنار نهاده می‌شد. اما در هیدگر حقیقت در اثر هنری رخ می‌دهد.^۱ اما منظور از حقیقت در اینجا قابل بحث است.^۲ حقیقت در وهله اول منطقی است، یعنی همان که صدق خوانده می‌شود و مراد از آن همانا مطابقت است بین آنچه ذهن بدان حکم می‌کند و آنچه در واقع محکوم آن حکم است. اما از حیث نفس الامر، یعنی از آن حیث که چیزی در نفس الامر هست که با ذهن مطابق است، حقیقت را همچون امری وجودی فرا می‌نهد. اما این دو معنی از حقیقت که هر دو با مطابقت تعریف می‌شوند نمی‌توانند معنی واقعی حقیقت باشند - هر چند که بی‌گمان وجهی از معنی حقیقت را باز می‌نمایانند. برای آنکه معنی اصیل حقیقت معلوم شود باید همین مطابقت را تحلیل کرد. در مطابقت، «شیء» حضور دارد، یعنی چیزی که یا مطابق

1. Heidegger M., *The Origination of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975, pp.54 - 56.

2. Martin Heidegger. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1953 : 'Truth', also see: Heidegger, *The Essence of Truth*, Continuum, London, 2002.

ذهن است و یا ذهن مطابق با آن. «شیء» هم به تحلیل هیدگر، مجاورت است، نزدیکی است، گردهم آمدن است. و این هم این اجازه را می‌دهد که آنچه ما شیء می‌خوانیم به ظهور آید. در ظهور شیء، اما، عنصر دیگری هم ظهور می‌کند که به محیط شیء مربوط است؛ شیء چه چیزی را گرد هم می‌آورد؟ نسبت‌ها را. یعنی نسبت‌هایی که در ساحت حضور اگزیستانس دازین برقرار می‌شوند. این نسبت‌ها اما معطوف به امکاناتی هستند که در اختیار دازین‌اند. بنابراین، ساحت اختیار دازین است که اساس ظهور شی را فراهم می‌آورد - ولی قلمرو امکانات دازین قلمروی است بسیار گشاده.

این گشودگی منشأ حکم است، زیرا حکم وقتی برای ذهن مقدور است که بتوان فرض تقدم نسبت و اختیار کردن آن را تصور نمود. و این نسبت ساحت وجود موجوداتی را در عالم دازین می‌گشاید، که به‌خودی‌خود معیار حقیقت‌اند. بدین ترتیب هیدگر به این نتیجه می‌رسد که معیار حقیقت در قضایا و احکام نیست، بلکه مقدم بر آنهاست. بنابراین، معیار حقیقت را باید در ساحت امکان دازین یافت یعنی در اختیار او؛ و از اینجا هیدگر نتیجه می‌گیرد که ذات حقیقت همین اختیار است. وقتی اختیار ذات حقیقت باشد لازم می‌آید که آنچه حقیقت است چیزی باشد که دازین به او اجازه ظهور می‌دهد. این اجازه ظهور دادن، هر نسبتی را درون ساحت اختیار دازین می‌کشد و وجود موجود را بنا می‌کند؛ یا به تعبیری که می‌کند وجود موجود را در برابر خویش گشوده می‌دارد. هیدگر این ویژگی اگزیستانس را «برون‌شدگی»^۱ یعنی از خود فراشدن دازین می‌نامد. اختیار چیزی یعنی برقرار کردن نسبتی و اجازه دادن به چیزی تا ظهور یابد. همین اختیار است

که اگزیستانس دازین را بنیاد می‌نهد زیرا اگزیستانس چیزی جز عالم داشتن نیست و عالم داشتن هم شبکه‌ی نسبت‌های حضور دازین است که بر بنیاد اختیار استوار است. بدین ترتیب حقیقت به معنی ناپنهانی با اختیار آدمی گشوده می‌شود. و از این حیث هیدگر، آن را انفتاح و روشنایی می‌نامد. بدیهی است که در این حالت میان آنچه پنهان است و آنچه ناپنهان، تعارض است این تعارض نه به معنی نفی بلکه به معنی فروکشیدن یکی در دیگری است. آنچه حقیقت است وجه پنهان را در خود فرو می‌کشد و برعکس، آنچه ناحقیقت است روشنایی وجود را در حجاب اختفا می‌کشد. اما نسبت این سخن با اثر هنری چیست؟

چنان که اشاره شد، از نظر هیدگر حقیقت در اثر هنری پیش می‌آید.^۱ اثر هنری صحنه‌ی تعارض عالم و زمین است. اما عالم ساحت گشودگی اثر هنری است. عالم چنان که گذشت می‌گذارد تا اثر هنری باطن خویش را برگشاید، اما زمین وجه پنهان اثر هنری است. زمین می‌کوشد عالم را در خویش کشد و آن را نیز پنهان کند. بدین معنی عالم و زمین نمایانگر تعارض حقیقت و ناحقیقت به معنی هیدگری‌اند. اما همان‌طور که در نزاع عالم و زمین اثر هنری بود که حقیقت ظهور می‌کرد، در تعارض حقیقت و ناحقیقت نیز ساحت آزادی است که ظهور می‌کند: ساحت شگفتگی و گشودگی.

بنابراین، اثر هنری به معنی خاص بازنمود است، یعنی بازنمود حقیقتی که در آن رخ می‌نماید و نه بازنمود به معنی تصور یا تمثیل. اثر هنری حقیقت را، عالم را، گشودگی به وجود را در درون خود دارد. این داشتن چیزی جز حفظ حقیقت، عالم و گشودگی نیست. اثر هنری با حفظ آنها

1. Kockelmans, *Heidegger on Art and Artwork*, sec. 25 – 26.

اجازه می‌دهد که آنها ظهور کنند، ظهور در بطن خود بطون دارد. همین ویژگی اثر هنری است که ماده اثر را درخشنده‌تر و ظاهرتر می‌کرد و بدین‌سان اجازه می‌دهد زیبایی به حس آید. زیبایی دیده شود هر چه درخشان‌تر و موزون‌تر - بدین‌سان، خود وجود و زمین که خود را پنهان می‌کنند، در اثر هنری ظهور می‌یابند و به روشنی درخشان می‌شوند. این روشنایی و درخشش است که هیدگر زیبایی می‌داند. در زیبایی است که حقیقت می‌درخشد و جلوه می‌کند. بنابراین، آیا نباید اثر هنری را فراآوردن^۱ حقیقت دانست؟^۲ بنابراین، باید در خود ذات حقیقت کاشی به اثر هنری باشد تا پیش آمدن و رخدادن حقیقت در اثر هنری ممکن شود.^۳

به نزد هیدگر، حقیقت در فرا آوردن، در ساختن، در کار ظهور می‌کند و جایگاه آن میان عالم و زمین است. حقیقت از این‌رو به اثر هنری تعلق دارد. یعنی حقیقت یک چیز و یک طریق است که شی را از اشیاء دیگر متمایز می‌کند.^۴ از این‌رو هنر ما را به حقیقت نزدیک می‌کند. چیستی و چگونگی یک موجود را کشف و نامستور می‌کند و لذا وجهی از ذات وجود را نامستور می‌کند و نشان می‌دهد و از این‌رو حقیقت است. «منشأ اثر

1. Schaffen

2. Kockelmans, *Heidegger on Art and Artwork*, ch.4

۳. به نزد هیدگر، نامستوری حقیقت ساختارمند نیست، بلکه همواره یک رخداد است. برای تحلیلی در این باره نگاه کنید:

Vattimo G., *The End of Modernity*, trans. J.R.Snyder, Baltimore 1988, ch.5, pp. 84 - 85.

4. Heidegger M., *The Origion of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975, p.29.

هنری هنر است. اما هنر چیست؟ هنر در اثر (کار) هنر واقعی است.^۱ هیدگر از تعریف هنر و امر زیبا اجتناب می‌کند و هنر را ساحتی می‌داند خودکفا که در درون خود نسبت‌هایی را همچون عالم فرا می‌نهد. معبد یونانی، ما را از فضای درونی و خارجی یک فرهنگ می‌آگاهاند. کار - معبد یک عالم را برقرار می‌کند و فضای آن را می‌گستراند، اما محدود به زمینی است که آن را احاطه کرده است. در این تقابل درون و بیرون، کار و اثر هنری ظهور می‌کند حقیقت دیگر در این حالت (برخلاف نیچه) تخریبی نیست. بلکه لغزگونه^۲ است. رخ دادن حقیقت همچون کار و اثر هنری بازی ازلی محجوبی و مکشوفی است. حقیقت از کار پدید می‌آید. همین نکته زیبایی یک رخداد هم هست. چون هیچ چیز نمی‌تواند همواره محجوب بماند و چون هیچ چیز هم همواره مکشوف نیست، بنابراین، حقیقت در تقابل حجاب و کشف در تقابل قبض و بسط رخ می‌دهد. و از این رو پویاست. به لحاظ همین دوگانگی میان وجه فروپوشیده و وجه ظهور کرده است که هیدگر می‌گوید حقیقت نا - حقیقت است تا آنجا که حقیقت «نه - هنوز - ناپوشیده» است.^۳

هیدگر از تعریف صریح هنر و امر زیبا تن می‌زند و در عوض به ریشه هنر و حقیقت می‌پردازد که در اثر هنری و با کار هنری ظاهر می‌گردد.

1. Heidegger M., *The Origination of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975, p. 39.

2. enigmantic

3. Heidegger M., *The Origination of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975, p. 60.

حقیقت از آن حیث که همواره مکشوف نیست، ناکامل است و لذا به زمان و تاریخ وانهاده شده است. هنر در آفرینش هنری است که ظهور می‌کند.^۱ هرچند که هنر فعل هنرمند نیست اما از یک سو هنر به آفرینش هنرمند نسبت داده می‌شود و از سوی دیگر ظهور حقیقت - همچون یک رخداد - در قالب هنر است که آفرینش هنرمند را بنیاد می‌نهد. از این‌رو اثر هنری یک رخداد است و نه یک شیء. هنر عالم و زمین را در چرخه وجود عرضه می‌کند. چون کار هنر کاری است متعلق به امکانات حقیقت، وجود در قالب آن کار هنری ظهور می‌کند. و از این‌رو است که خلق یک کار و اثر هنری به معنی تقرب و وصول به وجود است؛ چنین است که هیدگر، به شرف وجود، با خشیت به هنر و حقیقت تقرب می‌جوید.^۲ هنر همچون حقیقت خودکفاست و با آن هم‌ساحت است. از این حیث هنر بر اثر هنری مقدم است و هنر عبارت است از «در - کار - برپاشدن - حقیقت».^۳ به این معنی، قوه خیال جایی در شکل‌دهی هنر ندارد در عوض، هر صورت هنری معطوف به شعر است که برجسته‌ترین صورت هنری است، چون زبان ابزاری است که گشودگی و انفتاح وجود را در خود دارد. زبان شعر است و

1. Heidegger M., *The Origion of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975 p.62:

«تأسیس حقیقت در اثر (کار)، پیش - نهادن یک موجود است آن‌سان که پیش از آن نبوده و بعد از آن هم هرگز نخواهد شد.»

2. Heidegger M., *The Origion of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975, p. 68.

3. Heidegger M., *The Origion of the Work of Art*, in *Poetry, Language and Thought*, trans. A. Hofstadter, New York 1975, p. 71.

برای تحلیلی از این تعبیر هیدگر و پاره‌ای از لوازم آن نگاه کنید به:

Vattimo G., *The End of Modernity*, trans. J.R.Snyder, Baltimore 1988, pp. 61 f f.

مواجهه با شعر مواجهه با بارقه وجود است. از این رو مهم در هنر بُعد تجربی یا لذت حاصل از آن نیست، بلکه نسبت آن با وجود است. وجود (و نه عدم) هست و وجود شعرگونه است. اثر هنری، همچون حقیقت، در تمایز هستی‌شناسیک - یعنی در نسبت وجود و هستوندها - قرار دارد.

هیدگر ضمن تحلیلی که از جملات نیچه درباره هنر دارد^۱، این نکته را به تأکید وامی‌نماید که حقیقت وجود در اثر هنری به همین معنا برمی‌تابد. زیبایی هم همچون حقیقت، در همین تمایز هستی‌شناسیک جلوه می‌کند و همراه با آن، هر صورت زیبایی‌شناسیک توجیه می‌شود و هر صورت هنری اعتبار می‌یابد. در عین حال، متناسب با این تلقی، هیدگر زیبایی و حقیقت را در ساحت سرمستی^۲، که اساساً «یک احساس است»^۳، بحث می‌کند.^۴ هیدگر می‌نویسد: «سرمستی همچون یک حالت احساس (درونی) سوبرکتیویته

۱. هیدگر پنج فراز را از نیچه شرح می‌کند و در عین حال دیدگاه خود را نیز در تحلیل تفصیلی آنها منعکس می‌کند: از جمله اینکه «هنر تنها برحسب هنرمند بنیاد می‌یابد» و «هنر رخدادی اساسی تمام موجودات است تا آن اندازه که موجودند آنها خود آفریده‌اند» و «هنر از حقیقت بیش‌تر ارزش دارد» و «هنرجریان ناقض نیهلیسم است».

Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco, 1991, vol. I, pp. 71 - 75.

۲. Rausch نگاه کنید به:

Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol., ch.14, pp.92ff; also chs.15, 16.

3. Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol. I, p.100.

۴. هیدگر سازگار با تفسیر کلی خود، می‌کوشد تا اهمیت و ترکیب زیبایی را از بیانات نیچه حذف کند. هیدگر می‌گوید که وقتی نیچه از زبان بیولوژیکال استفاده می‌کند از این رو است که می‌خواسته خود را برای معاصران قابل فهم کند. نگاه کنید:

Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol. I, p. 113.

برای تحلیل هیدگر از امر زیبا نزد نیچه نگاه کنید به همان کتاب فصل ۱۵ ص ۱۰۷ - ۱۱۴

سوژه را بی‌بنیاد می‌کند. با داشتن یک احساس (درونی) نسبت به زیبایی، سوژه اساساً از خویش به‌در می‌شود. او دیگر نه سوژکتیو است و نه سوژه.^۱

امر زیبا دیگر ابژکتیو نیست. ثبات از میان رفته است و نتیجه آنکه هنر خودش مسیر درست است و لذا صورتی است از حقیقت. با این‌همه هیدگر وجه دیگری از امر زیبا را فرا می‌نهد تا از نقش آن در انکشاف حقیقت پرده بردارد: «امر زیبا آن چیزی است که مستقیماً بر ما تأثیر می‌نهد و ما را تسخیر می‌کند؛ اما در حالی که وقتی با ما به عنوان یک وجود روبه‌رو است، هم‌زمان ما را برای دیدار وجود آزاد می‌کند».^۲

لذا امر زیبا دوسویه است: از یک سو، بی‌واسطه با نموده‌های حسی سرو کار دارد و از سوی دیگر، روی به جمال وجود دارد، و چون امر زیبا وجود را در خویش فرا می‌نهد، و از این حیث «انسان را از طریق وراسوی خویش به سوی وجود بما هو هو می‌کشاند».^۳

ازین‌رو، امر زیبا ما را به حقیقت باز می‌دهد: «دیدار وجود آنچه را مستور است برمی‌گشاید و آن را نامستور می‌کند؛ این نسبت اساسی با امر حقیقی است. آنچه حقیقت اساساً فرا می‌آورد، بی‌حجابی وجود است و این همان است که زیبایی را فرا می‌آورد و لاغیر... حقیقت و زیبایی به‌خودی‌خود با یک ذات نسبت دارند – با وجود. آنها در یک (چیز) به هم تعلق دارند؛ آن یک چیز مسلم است: گشودن وجود و گشوده داشتن آن».^۴

1. Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol. I, p.113.

2. Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol. I, p.196.

3. Heidegger M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol. I, p.197.

4. Heidegger, M., *Nietzsche*, trans. D. F. Krell, Sanfrancisco 1991, vol. I, p. 198.



مدرنیته و دوستان آن

سید محمد خامنه‌ای*

در جستجوی موضوعی برای نگارش به مناسبت نکوداشت صدیق مكرم جناب آقای دکتر رضا داوری اردكاني، و در میان انبوه كمالات استاد، پرداختن ایشان به مسئله سنت و تجدد بیش از همه در نظرم جلوه می‌کرد، مسئله‌ای كه جز انگشت‌شماری از هوشمندان جامعه ما به اهمیت آن پی نبردند و كمتر کسی باندازه استاد آنرا بر روی میز تشریح قرار داده و كالبه شكافی كرده و به آن تیغ و درفش كاویده است.

از اینرو انتخاب موضوع مدرنیته در این نوشته بی‌مناسبت نبوده و هم برای ادای دین دوستی و هم برای ارج‌گذاری به خدمات استاد در این باره می‌باشد.

یکی از اغلاط مشهوری که وارد زبان فارسی شد ترجمه مدرنیته به «تجدد» بود، لفظی که در فارسی سابقه‌ی نیکو داشت و برای همه، آشنا و قابل قبول و حتی تحسین‌آمیز بود. تجدد در مقابله، و یا در کنار سنت و با سابقه‌ی که در اسلام و قرآن داشت، امری مستحسن و بلکه یکی از مدارج و مصادیق تغییرات اجتماعی در قوانین دینامیسم تاریخ و تکامل تاریخی اجتماعات شمرده می‌شد؛ زیرا مثلاً «سنت» در فرهنگ و تاریخ اسلام، بقایای شرک و عقاید باطل اعراب را نشان میداد و «تجدد» مانند اسلام، هر ندای اصلاح‌گرانه‌ی بود که آن سنت جاهلی را نفی و اصول فطری و الهی را پایه‌گذاری می‌کرد.

از اینرو شاید در آغاز ورود کلمه و مفهوم مدرنیته، - این مفهوم بیگانه گمراه‌گر غربی - به جوامع اسلامی کسی از آگاهان احساس خطر یا ضرر ننموده بود و بعدها شناخت غرب و پرده‌دریهای غرب‌شناسان دل‌سوخته، کار تجدد را به رسوایی کشانید و آگاهان را آگاه‌تر کرد.

معنای عام و ظاهرپسند تجدد، در کشور ما و برخی کشورهای مسلمان دیگر، حقیقت دیگری را نیز از نظرها پنهان کرد و آن ماهیت مدرنیته غربی بود که علی‌رغم آنکه پدیده‌ی عکس‌العملی و طبیعی در جاهلیت و جامعه نیمه‌متمدن غرب و واقعیه‌ی سرزمینی و متعلق و مربوط به جغرافیا و تاریخ و فرهنگ اروپا بود، آنرا به غلط پدیده‌ی جهانی و ناشی از حرکت تکاملی جوامع - و از جمله جامعه ایرانی - نشان میداد، همچنانکه مارکسیسم و اغلب مکاتب اجتماعی ساخت غربی نیز احکام سودا مزاجی و عقده‌ی سرکوفته قومی و اجتماعی خود را - که عوارض بیماریهای اجتماعی و روانشناختی آنها و هذیان تبه‌های فکری و فلسفی غربی بود - نسخه شفابخش همه جوامع و یکی از قوانین کلی و طبیعی جهان و پدیده‌هایی

جهانی نشان میدادند و دانسته یا ندانسته به فریب ملل دیگر میپرداختند. به شهادت سوابق تاریخی، مدرنیته در اروپا در عصری پدید آمد که دوره نوزایش (رنسانس) آن آغاز شده و انقلابی روحی و فکری و اجتماعی در سراسر اروپای غربی و میان آگاهان و متفکران آنان روی داده بود. حمله نظامی مسلمانان ترک عثمانی به بخش اروپایی استانبول (قسطنطنیه) و یورش به اروپا تا پشت دیوارهای «وین» (پایتخت اتریش) و همسایگی دراز مدت مسلمانان ترک با اروپای عقب افتاده تاریک آنزمان، نوعی مقایسه را در ذهن برخی از اندیشمندان غربی میان دو تمدن اسلامی و اروپایی ایجاد می‌کرد و شورشی روانی و انقلابی فکری - و حتی علمی - را بدنبال می‌آورد.

ظهور فلاسفه اجتماعی نظیر ولتر و ژان ژاک روسو و منتسکیو و اصحاب دایرةالمعارف و انجمن‌هایی که - باصطلاح - برای احیای حقوق زنان اروپایی تشکیل می‌شد همه و همه با حضور اسلام در جوار اروپا و معرفی حقوق و فقه اسلامی ارتباط مستقیم داشت و حتی ولتر در نوشته‌هایش (و شاید منتسکیو در نامه‌های ایرانی) به این عنایت و توجه روشنفکران اروپائی به اسلام و مقایسه بین دو فرهنگ مسیحی و اسلامی شهادت میدهد و حتی نوشته‌های اخیر ولتر که مبنی بر مقایسه فرهنگ فرانسه و ترکیه عثمانی است با استناد بر مشهودات و مشهورات در این دو محیط مسیحی و اسلامی، مسیحیت و حتی خود مسیح را به نفع اسلام محکوم می‌کند.^۱

گفتیم که مدرنیته در اروپا، در واقع، عکس‌العمل فرهنگ باقیمانده از

۱. ولتر، نوشته دکتر حدیدی.

دوره تاریک قرون وسطای اروپا و نتیجه مقایسه آن با اسلام بود، اعم از اسلامی که در تواریخ آنها از جنگهای صلیبی و فتح اسپانیای اسلامی (در اول هزاره دوم مسیحی) از آن بخوبی یاد شده بود و اسلامی که ترکان عثمانی آنرا معرفی می‌کردند. پس باید به این تجددطلبی اندیشمندان آن زمان غرب آفرین گفت زیرا مفهوم «تجدد» یا مدرنیته در آن زمان اروپا با یک تحلیل مختصر تاریخی - همان تمدن اسلامی مشرق‌زمین بود و «سنت» که از آن می‌گریختند، همان فرهنگ عقب‌افتاده قرون وسطایی بود، که حتی خود مسیحیان هم از توحش پنهان آن امنیت نداشتند و چون آزادی اندیشه نبود و دادگاه‌های انکیزیسیون (یا تفتیش عقاید یا شکنجه‌های وحشیانه آنان) هنوز فراموش نشده بود، شکنجه‌هایی که حتی امروز هم در موزه‌ها^۱ ابزار وحشتناک آنرا که بدست کشیشان انجام می‌شد، می‌توان دید.

در ذهن روشنفکران اروپایی «سنت» همواره - با یادآوری کلیسای قرون وسطا و دگماهای آنان - به پدیده‌یی مانع از پیشرفت علم و آزادی انسان تعریف می‌شد، چیزی که در جوامع شرقی کلیت و یا صحت نداشت و گاه رشد همان سنت‌ها را تجدد میدانستند.

پس تجدد در آغاز تولدش در اروپا در واقع به‌معنای نوزایی جامعه و خلاصی از فرهنگ و سلطه کلیسا بود و عملاً برای حفظ رنسانس بکار رفت، گرچه بلافاصله به سیاست‌های دیگری آمیخته شد.

مدرنیته گرچه شورشی بود علیه بی‌عدالتی دستگاه سلطنت لوئی‌ها و سلطه جابرانه پاپ‌ها و کلیسای جنایت‌کار و عکس‌العملی طبیعی بود از

۱. از جمله موزه اسکوریال اسپانیا.

طبقات و اقشاری که در فقر و ذلت و گرسنگی و ستمکش به سر می بردند در برابر خانواده‌های درباری و اشراف و بارون‌ها و کنت‌ها، اما نباید از حرکت فعالانه و پنهانی جریان‌هایی (که امروز به آن صهیونیسم و مانند آن می‌گویند) غافل بود که در آن روزگار این طایفه جزء عمده بورژواها شمرده می‌شدند و تملق اشراف زمان را می‌گفتند، ولی از طرف دیگر، حکیم‌ها (خاخام‌ها)ی اروپایی آنها از یک طرف هیزم بیار معرکه شورش‌های مردمی بودند و از طرفی دیگر به تیشه زدن به بنیاد کلیسا و مسیحیت و فروریختن کاخ قدرت آنها و نابودسازی قداست پاپ و کلیسا و مسیح می‌پرداختند که سرانجام به تأسیس نهضت پرتستان منتهی شد و لطمه‌یی جبران ناپذیر به اقتدار پاپ‌ها زد.

جریان بورژوایی یهودی آن دوره که از یهودیان بیشتر کشورهای عمده اروپا کمک می‌گرفت هدف دیگری نیز داشت و آن برهم‌زدن نظام اشرافی در فرانسه و اروپا بود که مظهر «فئودالیت» و مالک عمده املاک و اراضی بودند. این کار از راه سقوط سلطنت و حکومت سلطنتی و برپایی نظام دیگری بی‌ثبات ضد اشرافی ولی نخبه‌گرا (الیتسم) ممکن بود تا بورژواها بتوانند ثروت‌های انباشته یهودیان را به عرصه تولید و تجارت بیاورند و به‌دور از قدرت مافوق سیاسی و مذهبی به استثمار ملت خود و دیگر ملتها بپردازند.

نظام اربابی و عمده مالکی اروپایی (همان فئودالی اروپایی) با وجود رفتار جابرانه و متکبرانه خود فوایدی نیز داشت، مانند اعتقاد به مذهب و رواج دین‌باوری - رواج عفت در زنان و انکار آزادی و فساد جنسی، تأمین زندگی کارگران و کشاورزان از طرف مالکان اراضی، علی‌رغم ستم و

فشارهای رایج به آنها، تضمین امنیت مردم حوزه حکومتی خود در برابر دیگران و مانند اینها... که با انقلاب مردم فرانسه و سقوط نظام فئودالی همه این مزایای اجتماعی دوران قبل از انقلاب به نفع سیاست‌های پنهانی ضدبشری مذکور از بین رفت. تاریخ این حقیقت را بعدها نشان داد.

با سقوط سلطنت و حکومت فئودال‌ها، ثروتمندان یهودی بر موج انقلاب فرانسه و شورش‌های دیگر سوار شدند و این باره بورژواها^۱ - یعنی برج‌نشینان که سرمایه‌دارانی بودند که داخل برج‌ها و شهرک‌های خوانین و در واقع در زیر سایه آنها، و نه مانند کارگران و کشاورزان بیرون از برج‌ها و «شارستان‌ها»، زندگی میکردند - دست به گسترش قدرت اقتصادی خود زدند و اندک‌اندک در سیاست و حکومت نیز وارد شدند و از راه صراف‌ی و بانکداری و بیمه و کسب انحصارات به ثروت‌های انبوه رسیدند و سرانجام با انقلاب صنعتی که در اروپا بوجود آمد صاحب صنایع بزرگ و مونوپاکتورها شدند و پایه‌های اولیه برنامه جهانگیری و جهانخوااری صهیونیسم و احیای حکومت داودی! را در جهان گذاشتند که هنوز هم این حکایت باقی است.

ورود این جریان به عرصه جدید، پدیده‌هایی را سبب شد که شاید بنظر

۱. کلمه «بورگ» یا «بورژ» که از کلمه «برج» عربی گرفته شده حصارهایی بود که کاخ‌ها و برج‌های اختصاصی خوانین و اُمرا نیز در داخل آن قرار داشت، رعیت و «سرفه‌ها» (کارگران بسته به زمین) حق زندگی در آن را نداشتند، ولی در آن علاوه بر خانواده و سربازان خوانین و امراء عده‌یی بورژوا یعنی برج‌نشین از قبیل پبله‌ور و کاسب و سرمایه‌دار جزئی و خرده مالک هم زندگی می‌کردند و ثروتمندان یهودی نیز در کنار آنها بودند.

اول عادی باشد مانند کارکردن ارزان زنان در کارخانه‌ها و مؤسسات، رفع حجاب و آزادی جنسی، ترک خانواده، نهضت کاذب و مصنوعی آزادی زن که بلافاصله پس از انقلاب فرانسه آغاز شد و به فمینیسم امروزی رسید. استثمار بشر یا برده‌گیری نوین به صورت کارگر در صنایع و معادن و مؤسسات، بی‌اعتباری و تزلزل خانواده، نشر و توسعه فلسفه‌های انسان محور، تفکر مادی و سودگرایی و لذت جویی، نسبیت اخلاق و ارزش‌ها، شکاکیت در همه امور روحانی و معنوی و ترویج حس‌گرایی (که در تلمود و در پروتکل‌های حکمای یهود تصریح شده و بعنوان اهداف صهیونیسم از آن نام برده‌اند).

اما در پس این ظاهر احياناً فریبنده، هدفی شوم نهفته بود که در آن انهدام فرهنگ‌های اصیل مذهبی یا ملی و نفی اخلاق اصیل و جایگزینی هرهری مذهبی و روزمرگی و بی‌هدفی و از همه مهم‌تر ایجاد بی‌هویتی در انسان و مانند اینها برنامه‌ریزی شده بود.

میراث‌خواران فتودالیسم در دوران پس از انقلاب فرانسه نام دوره جدید را دوران تجدد یا مدرنیته گذاشتند و با بهره‌گیری از احساسات عامه مردم بر ضد کلیسا و پاپ و سلطنت و امارت، کوشیدند در باغ سبز دنیایی آزاد و فارغ از سلطه - بویژه بدون سلطه دین و سلطه سیاست و حکومت و حتی سلطه سنت - را به مردم نشان دهند، کاری که سه قرن مردم را به تماشای این «شهر فرنگ» سرگرم و مجذوب ساخت و در رؤیای شیرین خوشبختی خیالی فرو برد.

مشخصات یا آثار و تبعات عمده پدیده تجدد در اروپا عبارت بود از:

۱. سکولاریزم و جدایی از خدا^۱ و بنای معبدی با خدایی بشر یا

۱. خدای موجود در آسمان ولی جدای از انسان و سرنوشت او یکی از عقاید یهودی توراتی است.

فلسفه‌یی بصورت انسان محوری^۱

۲. جدایی نهادهای اجتماعی، همچون سیاست و اقتصاد و تعلیم و تربیت و مانند اینها، از دین و قداست زدایی از دین و خدا و معنویت
۳. شخصی کردن اعتقاد دینی و منزوی کردن کلیسا و سلب قدرت روحانیت و تفرقه در نظام مسیحیت
۴. پائین کشیدن هر قدرت قاهر^۲ و سست و بازیچه کردن سیاست و حکومت، و در دست گرفتن پنهانی قدرت
۵. انکار ارزش‌های واقعی اخلاقی (فردی و خانواده - و اجتماعی) و سقوط اخلاق^۳ و تبدیل آن به عادات مقبول اجتماعی و نسبی سازی اخلاق و ارزش
۶. دفاع ظاهری از دموکراسی و حقوق بشر و آزادی زن و تبلیغ جهان وطنی^۴ و جهانی‌سازی
۷. نشر تساهل و تسامح در پوشش احترام به عقاید دیگران - لزوم صدور این افکار در جوامع هدف بزور و تزویر و به‌بهانه «تجدّد» و یا طرد و ردّ سنت
۸. بزرگ‌نمایی علم یا همان تجربه‌های محدود نوین علمی در برابر

۱. به‌عنوان مقدمه‌یی برای جدائی دین و خدا از سیاست و امور اجتماعی و رهایی مردم به‌سود اریستوکراسی به‌سبک یونان قدیم.
۲. قدرت قاهر دینی یا سیاسی بی‌شباهت به چوپان یا سگ او نیست از اینرو گرگان بشر خوار با آن مخالفند.
۳. اخلاق و سنن و آداب اجتماعی آخرین سنگر مردم در برابر دشمنان اوست و تزلزل آن رخنه در سرنوشت مردم و ایجاد هرج و مرج اخلاقی است.
۴. موضوع جهان وطنی و جهانی‌سازی عبارات رتوش شده و رمزآمیز هژمونی صهیونیسم جهانی در قالب توراتی و قلمروی برپائی دوباره حکومت جهانی داوری است.

وحی و دین و سرکوب دین و فلسفه و تفکرات ماوراءطبیعی و حتی ماوراء
حواس پنجگانه، تحت عنوان اصالت علم و تجربه و بطلان فلسفه و اخلاق



پیروزی این جریان مذهبی سیاسی خطرناک در اروپا سبب شد که به
فکر صدور آن به نقاط دیگر جهان و قاره‌های دیگر و با هدف دست اندازی
به اقتصاد و بدنبال آن سلطه بر سیاست و فرهنگ و مذهب کشورهای
شرقی افتادند. این بار پاپ و کلیسا نیز با انگیزه گسترش قدرت و نفوذ
بیشتر خود، دانسته یا ندانسته به خدمت این سیاست درآمدند و پس از
قرارداد ترک مخاصمه دول اروپا در «وستفالی» در ۱۶۴۸ بیشتر کشورهای
اروپای غربی به فرمان پنهانی - که پاپ را براساس اعتقاد کلیسا مالک کل
زمین (Holy see یا Saint Siege) می‌دانست دارای حق تصرف و تملک
اقالیم دیگر آسیا و افریقا و امریکا شدند و با ناوگان خود به این اراضی
حمله کردند.

اما در کنار حمله نظامی، زمینه‌های مذهبی (مسیحی) و فرهنگی
ضروری مینمود. در اینجا نیز جریان مدرنیته به یاری سپاه مظفر غرب آمد
و در کنار قوای مسیحی نظامی و غیرنظامی، جریان خطرناک سلطه‌گرایی
ضدفرهنگ نیز سایه‌وار وارد این اقالیم شد و به نشر مدرنیته و برخورداری
از آثار طبیعی آن پرداخت.

دولت‌های غربی کاتولیک مانند فرانسه، بلژیک، ایتالیا، هلند، اسپانیا،
پرتغال، عمده دولت‌های متجاوز به قاره‌های دیگر و تقسیم اراضی آن بین
خود شدند و انگلیس نیز بصورت دیگری به رقابت با آنان پرداخت و این
دولت‌ها گرچه در ظاهر فقط به قصد غارت ثروت‌های آنان در پوشش و

بهانه صدور تمدن و آبادسازی (استعمار) به این قاره‌ها حمله بردند ولی در پشت سر آنها جریانی آرام در این کشورها راه و نفوذ یافت که کارش نابودسازی هویت ملی و مذهبی مردم این کشورها در لفافه ایجاد تجدّد و نوسازی فرهنگی (یعنی افسون مدرنیته) بود.

این نفوذ نوعاً بوسیله مزدورانی خائن از خود ملل و از میان اقشاری پرورش یافته محیط اروپایی انجام میشد که به‌دروغ به‌نام روشنفکر یا منورالفکر نامیده می‌شدند و همان دستاوردهای مدرنیته اروپایی، یعنی ترک مذهب و مخالفت با اتحاد سیاست و دین، آزادی به‌معنی بی‌بند و باری بویژه در زنان، تزلزل خانواده و اصول اخلاقی و ارزشی و دیگر ویژگی‌های تجدّد اروپایی را تبلیغ میکردند و گاهی به تغییر خط و تحمیل زبان غربی و حتی گاه اجبار قبول مسیحیت کاتولیک نیز می‌انجامید.^۱

این اهداف پشت پرده، همه در پوششی از عبارات نغز و به‌صورت فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی تدوین و عرضه شد و فیلسوف نمایانی - که همواره برای چنین خدماتی آماده‌اند - به تبلیغ و تألیف کتب پرداختند و بصورت دکترین‌ها و نظریه‌های علمی و مکاتب فلسفی در محافل روشنفکری شرق و غرب عرضه گردید و بوسیله برخی از تحصیل‌کردگان در دانشگاه‌های غربی - که دانسته یا ندانسته حامل این ویروس‌های اجتماع برانداز و دین ستیز بودند - در میان ملت‌های هدف تبلیغ شد و کشور ما و کشورهای مسلمان و اعراب در ردیف اول این ملت‌ها و هدف‌ها قرار داشتند.

۱. نمونه آن فیلیپین و برخی مناطق افریقا است.

بدین سان موج این پدیده نورسیده اروپایی - که ثمره اوضاع اجتماعی و سیاسی همان قاره و در پشت سیاست‌های پنهانی، سوار بر آن بود- از مرزها گذشت و عصایی جادویی بدست استثمارگرانی شد که نه فقط به ثروت‌های ملل شرقی و بویژه مسلمان نظر داشتند که حتی آنرا وسیله‌یی برای رسیدن به اهداف تلمودی صهیونیستی و «کاسموپوتی سیزم» وابسته به آن و ساختن دهکده‌یی با کدخدایی خود می‌خواستند. هجوم مدرنیته (یا تجدد غربی) که به ظاهر چهره اصلاحگری و آزادسازی بشر از قیود و بندهای اجتماعی- دینی گذشته بود در بطن خود نقشه جهانگیری و تصرف شرق اسلامی و هند و ماوراء هند را داشت که بعدها نام آنرا استعمارگری (یعنی آبادسازی کشورهای عقب مانده! و بی‌تمدن!) گذاشتند.

پیشرو این موج ویرانگر روشنفکر نمایانی بودند که دست به قلم داشتند و نقاط ضعف روحی اولیاء امور را بخوبی می‌شناختند، و در کشورهای مانند هندوستان رسماً به حکومت نشستند و در ایران و ترکیه و کشورهای عربی منشأ تحولاتی اجتماعی سیاسی شدند که حاکمیت آنها را تضمین میکرد، از جمله تشویق ملت ایران به نهضت مشروطه و تبدیل ترکیه مسلمان به ترکیه جوان! و تقسیم کشورهای عربی به پاره‌هایی از مناطق کوچک (که پادشاهان آن والیان منصوب انگلیس بودند)، و استقرار حکومتی دلخواه در حجاز و نجد و مانند این تبدلات و تحولات. گرچه در این تبدلات و تحولات دولت‌های مختلفی مانند انگلیس و روسیه و فرانسه و مانند اینها در کار و بسا با یکدیگر در جنگ سرد بودند ولی عامل اصلی، سیاست واحدی بود که سودای جهانگیری داشت و با دین و فرهنگ‌ها و سنن ملت‌ها دشمنی می‌نمود و طرح فساد جهانی و تمام ملت‌ها در خدمت ملت

واحد را در سر می‌پروراند. این گروه همان راهی را می‌رفتند که در فرانسه پس از انقلاب و بعد سراسر اروپا در پیش گرفته و به پیش برده بودند. شاید برای بسیاری باور کردنی نباشد که نهضت مشروطه ایران را دست مکار غرب از روی انقلاب فرانسه و با همان اهداف طراحی کرده و به انجام رساند. کسانی که بعدها قانون اساسی ایران و متمم آنرا نوشتند، بیشتر (و شاید همه) آنها پروردگان سفره فرانسه بودند و مثلاً بقول یکی از آنها (مشارالدوله) که بعدها از نویسندگان قانون اساسی شد از کد ناپلئونی یعنی قانون فرانسه ستایش میکند و تنها آنرا شایسته عمل میداند.

ملکم ارمنی بظاهر نماینده سیاست انگلیسی مؤسس فراموشخانه یعنی فراماسونری در ایران است که در واقع یکی از آژانس‌های تجدیدی یهودی پسند بود و این روشنفکر نمای ضدایرانی آنرا در کنار تبلیغات روشنفکرانه تجدد جویانه خود براه انداخت و مدرسه‌یی برای جاسوس پروری به‌سود صهیونیسم گردید و پای اجانب را برای استثمار کشور باز کرد. ملکم تبلیغ میکرد که: «ملل یوروپ که در تأسیس کارخانجات ترقی کرده‌اند، صد مرتبه بیشتر در کارخانجات انسانی [یعنی امور فرهنگی و فکری و فلسفی] پیش رفته‌اند» و نیز از کلمات و برنامه‌یی اوست: «باید هزاران شاگرد به فرنگستان فرستاد و پای کمپانی‌های خارجی را به ایران باید باز کرد و با اعطای امتیازات اقتصادی، سرمایه‌های آنها را در ایران بکار انداخت»!

ادبیات و کلماتی که این ویرانگران و پیشاهنگان هجوم بیگانگان بکار می‌بردند بقدری با فرهنگ و زبان روشنفکران حقیقی مانند سیدجمال الدین و روحانیون آگاه و بهروزی خواه نزدیک بود که مآلاً مورد قبول عامه و خاصه قرار گرفت به‌طوری‌که مشروطه را تحولی ضروری دانستند و هنگامی

مردانی مانند شیخ فضل‌الله نوری به عمق کار و سیاست‌های پشت پرده پی‌بردند که خیلی دیر شده بود. البته نهضت مشروطه و تحولات پس از آن که نسبت به انقلاب فرانسه انقلابی سفید و سبز بود با انقلاب‌های غربی فرق‌هایی داشت، از جمله آنکه در ایران بر خلاف فرانسه خوانین و اشراف و نظام فئودالی و الیگارش‌ی هزار فامیل قاجار از بین نرفت، بلکه استعمار پایه‌های خود را بر دوش و اهداف خود را بر عهده آنها نهاد و این دسته خود از ابزارهای مشروطه شدند و به سلک فراماسونها در آمدند. فرق دیگر آنکه پس از ورود تجدد اروپایی به کشور ما بر خلاف اروپا که تجدد یا مدرنیته تا حدودی بسود آن بود و در واقع رهایی از جور کلیسا شمرده می‌شد، ولی در ایران همواره با خیانت به کشور همراه بود و امضای بیشتر این تجدد طلبان (مدرنیستها) در پای بیشتر قراردادهای خائنانه ثبت گردیده و اولین حاملان و راویان حدیث مدرنیته (یعنی تجدد نحس اروپایی) هیچ‌یک حسن نیت نداشتند و بی‌هدف به نشر افکار خود پرداختند و فرقی نمی‌کرد که ملکم و تقی زاده انگلیسی مزاج باشد یا آخوندزاده روسیه طلب. نکته دیگر ورود حساب‌شده و برنامه ریزی شده مدرنیته به ایران بود که بر خلاف ظهور نسبتاً اتفاقی و طبیعی آن در اروپا، در ایران دوران اخیر قاجار ورود تجدد به ایران با مطالعه قبلی همراه بود و به‌همین دلیل ملکم ارمنی طرفدار انگلیس و آخوندزاده روسی مزاج از عمق فرهنگی ایرانی بهره می‌گرفتند. مثلاً ملکم مسیحی از فقه و حقوق اسلامی دم می‌زد و آخوند زاده نظرها را به فلسفه سوق می‌داد، حيله اولی در طرفداران فقه و روحانیت موثر افتاد و آنها را به نهضت مشروطه کشانید و حيله دومی توجه خواص - روشنفکران آینده - را به فلسفه غرب و در واقع به دکارت و

ساختار شکنی او از دین و نهضت لاتین جلب می‌کرد. بی‌دلیل نبود که اولین اثر پرجنجال فلسفه و تفکر غربی رساله **اندر گفتار دکارت** با ترجمه فروغی معلوم الحال انجام شد. در دوره پهلوی دوم که انقلاب معروف به مخملی یا به تعبیر دربار انقلاب «سفید» جای زور نظامی و پلیسی را برای انتقال و تحمیل مدرنیته اروپایی گرفته بود، ابزار فکر و فلسفه دوباره بکار گرفته شد. این بار - برخلاف دوران ملکم - صدها و هزاران دانشجوی ایرانی به غرب رفته بودند و برخی سست عنصر که ویروس مدرنیته را از راه مکاتب ابزاری تفکر آن واگرفته به کشور بازگشته بودند، با مأموریت و بی مأموریت به نشر افکاری پرداختند که گرچه مستقیماً با اعتقادات دینی سروکار نداشت و بیشتر به تبلیغ و جانداختن مدرنیته بمعنای فرهنگ رایج در غرب (بویژه امریکا) بود، ولی در نهایت اهداف دشمنان و اسلامی را تقویت میکرد.

پس از انقلاب اسلامی در ایران این جریان نه فقط بریده نشد بلکه شکل تازه‌ای یافت و با بهره‌گیری از آزادی میان دوره بعد از انقلاب، که بطور طبیعی به وجود می‌آید، به نشر عقایدی پرداختند از جمله جدائی دین از سیاست، تضعیف دین (اسلام و قرآن) از راه تفکیک در فهم صحیح دینی و داشتن معرفت دینی، ترویج پلورالیسم دینی و اثبات صوری حقانیت همه ادیان ارضی و سماوی، حقوق بشر بروایت غربی، انکار ولایت الهی و ولایت فقیه بدلیل تطبیق آن با جامعه بسته و مانند اینها. همه این اهداف در پوشش ترجمه کتب اروپایی و جلسات و سخنرانی در محافل جوانان ساده لوح، نشر مقاله در مجلات وابسته و مزدور و اینگونه وسائل ساده بدو صورت غلیظ و رقیق انجام می‌شد و هنوز هم ادامه دارد. با اینکه سیاست و روش کار فراماسونها جذب افراد از خانواده‌های مشاهیر جامعه

بود اما در سیاست جدید کارگزاران این اهداف از افراد بی‌ریشه انتخاب می‌شدند که بظاهر در تاریخ و ادب و فلسفه اندک مایه‌یی داشتند یا صاحب عنوان دانشگاهی بودند.



نتیجه و چکیده مطلب آنکه مدرنیته‌یی که بنام و با ترجمه تجدد به ایران آمد نه اصالت داشت و نه مفهوم و حقیقت مدرنیته اروپایی را، بلکه ابزار و برنامه‌ای بود برای سلطه فرهنگی و سپس سیاسی و اقتصادی به کشور و محو اسلام و کمک به جهان‌خواری مآخولیای تاریخی و مذهبی اقوامی از یهود تلمودی که خیال نشر سلطه بر همه جهان اسلام را در سر می‌پروراندند، و گرنه تجدد یا مدرنیته بمعنای صحیح هرگز وارد این کشور نشد بلکه آنچه وارد شد «مدرنیسم» یا مکتبی بود که تحت عنوان تجدد طلبی - و حتی در برخی مقاطع: فرا تجدد «پست مدرنیسم» طلبی - اندیشه و اهداف شیطانی در سر داشت و حزب الشیطان^۱ آنرا راه انداخته بود، ولی وعده الهی می‌گوید که سرانجام حزب شیطان و این دشمنان انسانیت خسران خواهد بود.

۱. اشاره به آیه ۱۹ سوره مجادله، «ألا ان حزب الشیطان هم الخاسرون».



فرار به فلسفه

بهاءالدین خرمشاهی*

تدوین جشن‌نامه / یادگارنامه برای برادر فرهیخته فرزانه‌ام
جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی، استاد والا مقام فلسفه
که سابقهٔ چهل سالهٔ ارادتم به ایشان و دوستی‌ام با ایشان،
رحیق عتیقی است که سرخوشم می‌دارد، رویداد فرهنگی
فرخنده‌ای است، دست دوستان دست‌اندرکاران مریزاد که
واجب کفایی را بر خود فرض عین کردند، و این فرصت
مقبولی برای دوستارانی امثال بنده فراهم شد که به مدلول
ارادتی بنما تا سعادت بیبری، شرط مهر و مودت به جای آرند.

عنوان این مقاله، لاجرم دوستان و خوانندگانی را که از کتاب *فرار از فلسفه‌ی بنده* خبر دارند یا آن را خوانده‌اند، کما بیش به تعجب می‌اندازد. از این رو ابتدا شمه‌ای درباره‌ی آن کتاب و انگیزه‌های نوشتن آن سخن می‌گویم. این کتاب در واقع، و طبق عنوان فرعی‌اش، *زندگینامه‌ی خودنوشت* (معادلی که بنده برای «*اتوبیوگرافی*» پیشنهاد کرده‌ام و مقبول طبع مردم صاحب‌نظر واقع شده و رواجی دارد، و به تصویب فرهنگستان زبان و ادب فارسی هم رسیده است) و فرهنگی این بنده است. مراد از قید، و درست‌تر بگویم صفت «*فرهنگی*» این بود که *زندگینامه‌ی خاطراتی* و *رویدادگویانه* ننویسم، بلکه به سهم خود تاریخچه‌ای فرهنگی از این روزگار بنگارم که اگر نه به همه، لاقلاً به بعضی از وجوه مسائل فرهنگی مانند نثر امروز، نثر فارسی، نهضت شگرف مرجع‌نگاری بپردازم و تصویری از فضای فرهنگی بی‌سابقه‌ی دهه چهل (۱۳۴۰ - ۱۳۵۰) که دانشجوی دوره لیسانس زبان و ادبیات فارسی و سپس فوق‌لیسانس کتابداری در دانشکده‌های دانشگاه تهران بودم، به دست دهم.

چنان‌که در *خاتمه‌الطبع* یا *فراغنامه‌ی این کتاب* نوشته‌ام، نوشتن پرشور و شوق آن را در پاییز سال ۱۳۷۵ آغاز کرده، در جنب همه‌ی مشاغل و مشغله‌های فکری و عملی، مخصوصاً تألیف فرهنگ کلان ۶ - ۷ جلدی انگلیسی - فارسی فرزانه (بعداً نامش کارا و خودش ناکار شد)، تا تابستان ۱۳۷۶ آن را به انجام ولی نه سرانجام رساندم و اگر صدای هشدار دوستانه‌ی آقای حسین دهقان مدیر نشر جامی و ناشر آن اثر بلند نمی‌شد، چه‌بسا این اثر از ۷۲۰ صفحه‌ای که دارد، فراتر می‌رفت.

باری، *فرار از فلسفه* چهار فصل دارد که فصل اولش به خاطر

خاطره‌گویی‌های از دل برخاسته‌اش، متمایز است. در سبک و لحن نگارش اغلب صفحات کتاب طنزی محسوس است و در بعضی موارد مثل خاطره‌گویی و تصویرپردازی از «دوست قصیده‌سرا» این طنز پررنگ‌تر شده است. فصل اصلی آن کتاب فصل چهارم است با عنوان «فرار از فلسفه»: «من منکر فلسفه نیستم، بلکه منتقد آنم. به فلسفه مثل هر انسان اندیشه‌ورزی علاقه دارم، اما اعتقاد نهایی ندارم. منتقد و پرسشگر از معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی فلسفه‌ام و علاقه به کلیت و موجودیت فلسفه دارم. اما اعتقاد نهایی به اتقان علمی - عقلی احکام مابعدالطبیعی و مدعیات متافیزیکی ندارم که بیش از آنکه یافتنی و دریافتنی باشد، بافتنی است... من نیز مثل هر انسان اهل اندیشه و اهل مسائلی فراتر از روزمره‌ها و نادانی‌ها، در جوانی مجذوب فلسفه شدم. هنوز هم برای فلسفه اهمیت و اعتبار و ارج و احترام بسیاری قائلم. بنده نه مانند غزالی از شدت غیرت دینی منتقد فلسفه‌ام، و نه مانند تحصیلان / پوزیتیویست‌ها از شدت علم‌زدگی و جزم‌اندیشی و تجربه‌گرایی حاد. البته این مقدار با غزالی همدلی و همدردی دارم که برنمی‌تابم فلسفه سایه سنگینی بر اندیشه دینی بیندازد و خود را قیّم و حاکم اندیشه‌ها و احکام و حتی اعتقادات دینی بینگارد و بگوید هر اعتقادی از جمله به معاد یا بقای روح یا واقعیت داشتن فرشتگان و حقیقت و حقانیت بهشت و دوزخ باید توجیه و توضیح عقلی داشته باشد. زبان و تجربه و سپس شناخت‌شناسی دینی مستقل و خودمختار است، و اگرچه همراه با بحث و فحص عقلی هم هست، ولی عقل را بعداً به میان و به میدان می‌آورد. مؤمن نیک‌اعتقاد که به تعبیر قرآنی قلب سلیم دارد، به وجدان یا عقل عملی و گویی به طریقه‌ای سمعی و نقلی جهان غیب را

قبول دارد و عقل عملی‌اش هم مددکار اوست. اما عقل نظری‌اش اگر شک و شبهه‌های فلسفی در میان آورد، و مثلاً بخواهد با به میدان آوردن شبهه اکل و مأكول، یا محال‌انگاری اعاده معدوم منکر معاد شود، او به جای چنین عقلی که نظری است، جانب عقلی را که وجدانی و عملی است می‌گیرد و تا به جایی می‌رسد که به قول یکی از متفکران قرون وسطی فریاد برمی‌آورد: «محال است، لذا باور می‌کنم.» (فرار از فلسفه، ص ۵۹۸ - ۵۹۹).

همچنین این نقل قول ضرورت دارد: «آشنایی بنده با فلسفه به سه صورت بوده است. یکی مطالعه آزاد از جمله خواندن تواریخ فلسفه و بعضی متون و آثار فلسفی؛ دیگر به درس خواندن فلسفه نزد استاد؛ و سوم ترجمه بعضی از آثار فلسفی [با تألیف : ۱] پوزیتیویسم منطقی، تألیف سال ۱۳۶۰ و نشر ۱۳۶۱، و دیگر پس از نگارش کتاب *فرار از فلسفه* که رساله‌ای در حدود ۱۲۵ صفحه‌ای است به نام *از شک تا یقین: بر مبنای استقلال معرفت‌شناسی دین و اصالت ایمان (فیدئیسیم)* که دو سال پیش منتشر شد. [مطالعه آزاد که شرح و بسط لازم ندارد. هرچه دندانگیر یافته‌ام در سه - چهار دهه اخیر عمرم خوانده‌ام؛ و مانند اغلب فلسفه‌دوستان مطالعه‌ام را از کتاب *ارجمند سیر حکمت در اروپا* اثر شادروان محمدعلی فروغی [و سپس *تاریخ فلسفه و لذات فلسفه* هر دو اثر ویل دورانت، و ترجمه استاد شادروان دکتر عباس زریاب خویی] آغاز کرده‌ام.

اما استادانم در فلسفه سه [و در واقع پنج] تن بوده‌اند. نخست شادروان پدرم که بخشی از شرح منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری را نزد ایشان خوانده‌ام و از محضر ایشان ده‌ها اصطلاح و قاعده فلسفی را

آموخته‌ام. استاد بعدی این بنده جناب آقای دکتر مهدی محقق بوده‌اند که همراه با جناب کامران فانی و مهندس حسین معصومی همدانی و چند تن دیگر یک دوره شرح منظومه حکمت را نزد ایشان خوانده‌ایم و به شرح آنها از جمله شرح املی و هیدجی و شرح کلی و روشنگر ایزوتسو به نام بنیاد حکمت سبز/اری مراجعه و آنها را مطالعه کرده‌ام. استاد دیگرم که زماناً بین پدرم و دکتر محقق بودند، حضرت آیت‌الله ابوالحسن شعرانی بودند که در سال ۱۳۴۴ یا ۱۳۴۵ در دانشکده ادبیات، درس اختیاری فلسفه اسلامی را گرفتم و دو ترم متوالی نزد ایشان الهیات و طبیعیات حکمت اسلامی خواندم؛ و چنان‌که خودشان فرمودند بهترین نمره کلاس را گرفتم.... جا دارد از استاد دیگرم دکتر محمد/ گری لگن هاوزن که نزد ایشان در کلاس انجمن فلسفه یک دوره فلسفه دین خوانده‌ام، به نیکی یاد کنم. [و اخیراً در حدود دو سال است که همراه با دوست دلبندم جناب آقای سیامک عاقلی و فرزند ارشدم هاتف خرمشاهی با حضرت استاد دکتر غلامحسین دینانی جلسات خصوصی درس و بحث فلسفی داریم، و خدا می‌داند چه بهره‌ها از محضر ایشان می‌بریم.]

آثار فلسفی ترجمه یا تألیف خود را فقط فهرست‌وار و به اختصار تمام یاد می‌کنم: (۱) ترجمه عرفان و فلسفه، اثر و. ت. استیس^۱؛ (۲) ترجمه درد جاودانگی / سرشت سوگناک زندگی، اثر میگل د اونا مونو^۲ فیلسوف و حکیم عظیم‌الشان معاصر اسپانیایی؛ (۳) ترجمه علم و دین، اثر ایان بار بور^۳ که

1. Stace

2. M.D. Unamuno

3. I. Barbour

بیش از بیست سال است در دانشگاه و حوزه کتاب درسی است؛ ۴) ترجمه جلد هشتم از تاریخ فلسفه ۹ جلدی اثر فردریک کاپلستون به نام از بنیاد تا راس؛ ۵) نگارش رساله‌ای در باب پوزیتیویسم منطقی که از آغاز (سال ۱۳۶۱) تاکنون متن درسی در بعضی دانشگاه‌هاست؛ ۶) نگارش رساله‌ای در زمینه فلسفه دین، به نام از شک تا یقین؛ ۷) نگارش ده‌ها مقاله فلسفی یا نقد کتاب‌های فلسفی (از جمله نقد مفصلی بر کتاب عدل/الاهی اثر استاد بزرگ مرحوم آیت‌الله مطهری یا نقد منطق معرفت اثر استادم حضرت آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی) و نگارش مقاله نسبتاً مفصل و جنجال‌انگیز به نام «نقد و عیارسنجی فلسفه» که جوانه و دستمایه اولیه شد برای نگارش فصل اصلی و چهارم کتاب فرار از فلسفه که عنوان آن فصل هم همین بود. دوست دانشمند دیرینم استاد داریوش آشوری به آن مقاله در شماره بعدی همان مجله جواب داد. و دوست دانشمند دیرین دیگرم جناب دکتر سیامک عاقلی به پاسخ و ایرادگیری‌های جناب آشوری در شماره بعدی همان نشریه پاسخ داد. و چندین نامه درباره مقاله من و در انتقاد یا دفاع از آن باز در همان نگاه نو به چاپ رسید که خلاصه‌ای از آنها و دو مقاله اول را در کتاب فرار از فلسفه آورده‌ام.

عناوین بحث‌های فرعی اینجانب در فصل چهارم از کتاب فرار از فلسفه از این قرار است: ۱) فایده فلسفه که چند عبارت / جمله از آن نقل می‌کنم: «... دانش فلسفی مقدم بر دانش علمی برای انسان حاصل شده است. شاید اگر ذهن انسان توانش فلسفی نداشت، توانش علمی هم پیدا نمی‌کرد. تجرید و تخیل [و تفکر اعم از موضوع‌دار یا آزادانه] عمده‌ترین استعدادها و توانش‌های ذهن / مغز انسانی است... فلسفه هم ژرف‌اندیشی در هر

زمینه‌ای به بار می‌آورد و هم جزئی‌نگری، زیرا نظامی است که هم تحلیلی است و هم ترکیبی... نقادی عقلی و عقل‌ورزی نیز اسّاس فلسفه را تشکیل می‌دهد. اینها که فهرست‌وار یاد می‌کنیم هر یک شایان بحث تفصیلی است، ولی به مدلول العاقل یکفیه / تکفیه اشاره می‌گوییم و می‌گذریم. نقادی و عقل‌ورزی وقتی که فنی‌تر شود فکر استدلالی و منطق‌ورزی به بار می‌آورد. پس فکری که با فلسفه آموخته است هم تحلیلی‌تر است، هم ترکیبی‌تر، هم کل‌نگر، هم جزء‌نگر، هم فرانگر، هم ژرف‌بین، هم گسترده‌بین، هم ارزیاب، هم نقاد، هم عقل‌ورز، هم منطق‌ورز که در یک کلام استدلالی است؛ هم دلیل درست می‌آورد، و هم اگر سفسطه‌ای در میان باشد، به سرعت و صرافت طبع آن را تشخیص می‌دهد... یک فرد فلسفه‌خوانده و فلسفه‌دان از فردی که هم‌اندازه او فرهنگ و دانش داشته باشد، ولی فلسفه نداند، باریک بین‌تر و هشیارتر است... برای هر انسان فرهیخته‌ای که به معارف عمومی و علوم انسانی توجه دارد، توجه به فلسفه طبیعتا پیش می‌آید. بدون فلسفه، هر ذهنی خام است و خام می‌ماند...

از سوی دیگر فلسفه‌دانی و فلسفه‌خوانی و فلسفه‌ورزی، همان‌گونه که به ژرف‌اندیشی و گسترده‌بینی انسان مدد می‌رساند، وسعت دید و وسعت مشرب به بار می‌آورد، زیرا آدم می‌بیند که «بر و بحر وسیع است و آدمی بسیار» و انسان می‌بیند که «هزار نقد به بازار کائنات آرند»، و درضمن ترک تعصب هم به بار می‌آورد، زیرا تعصب ناشی از تنگ‌فکری یا عین آن است. جز در زمینه توحید که باید وحدت‌گرا بود، در هر زمینه فرهنگی و اجتماعی و علمی و فلسفی باید کثرت‌گرا بود، زیرا همه چیز را همگان دانند

و اگر بدانیم و بپذیریم که دانش و بینش و هوش و هنر مشاع است و بین همه انسان‌ها تقسیم شده و حقیقت انحصاری و احتکاری نیست، طبعاً وسعت مشرب پیدا می‌کنیم... «آری حتی بنده منتقد فلسفه هم مجذوب و دوستدار فلسفه هستم؛ و معتقدم که بی‌بهرگی از فلسفه به ذهن و زبان و فکر و فرهنگ آدمی صدمه می‌زند و فقر فکری و فرهنگی به بار می‌آورد.» (فرار از فلسفه، ص ۶۲۰ تا ۶۲۵، نقل به تلخیص).

بحث‌های دیگر فصل «فرار از فلسفه» که نقد و عیارسنجی فلسفه است، غیر از فایده فلسفه که به اختصار منقولاتی از آن آوردم، عبارت‌اند از: تقدس و انتقادناپذیری فلسفه، تعریف فلسفه، موضوع فلسفه، روش فلسفه، فلسفه‌های مضاف، و فلسفه فلسفه، فلسفه دانش نیست، دید است، فلسفه تکامل ندارد، فلسفه سنت ندارد، فقدان معیار و محک درستی‌آزمایی در فلسفه.

ملاحظه فرمودید که حتی در زمانی که منتقد ستیهنده فلسفه بودم، ستیزنده با فلسفه نبودم. آنچه فقط از تلخیص یک بخش / بحث از ۸ بحث فصل فرار از فلسفه نقل شد، به گمانم هم دوستداری فلسفه‌ام را نشان می‌دهد، و هم کمابیش انصافم را. به اینکه فلسفه‌ستیز نیستم، و اگر فلسفه‌گریز بوده‌ام از حمیت دینی است. استاد دانشمند دل‌بندم، فیلسوف عالی‌قدر معاصر، حضرت آقای دکتر غلامحسین دینانی، نیز به این موضوع در مجلسی که فرهنگسرای ابن‌سینا / قانون در ۲۷ دیماه ۱۳۸۵ برگزار کرده بود و ایشان هم سخنرانی فرمودند، اشاره کردند. نیز بر اینکه اخلاق و انصاف را رعایت می‌کنم. و گفتند اینکه [به ویژه از منظر اهل دیانت] فلسفه خطرناک است، مسلم است و هر کس که

می‌خواهد بی‌خطر زیست کند، باید به دنیا نیامده باشد؛ و اشاره کردند که خرمشاهی با نگارش مقاله «فرار به فلسفه» (مقاله حاضر)، وفاداری خود را به فلسفه معلوم می‌دارد.

واقعاً جانا سخن از زبان ما می‌گویی. بدون درس و بحث فلسفی، حیات معقول (با ایهامش) نمی‌توان داشت. و گواه عاشق صادق در آستین باشد. پس از انتشار کتاب *فرار از فلسفه*، و ترجمه چند اثر و تألیف یک اثر فلسفی تا پیش از نشر این کتاب، پس از آن هم در دو سه سال اخیر کتاب *از شک تا یقین* را نوشتم که پژوهشکده معارف و فرهنگ در سال ۱۳۸۳ منتشر کرد. و بسیار مهم‌تر از آن درس و بحثی است که در معیت آقایان دکتر سیامک عاقلی و فرزند ارشدم مهندس هاتف خرمشاهی در محفل خصوصی در خدمت حضرت استاد دکتر دینانی داریم که هیچ مشکلی از پرسش‌ها و مشکلات یا اشکالات فلسفی ما را بی‌پاسخ نمی‌گذارند. و ما به حق شیفته محضر و درس و بحث ایشانیم. و چه بسیار از آن بهره می‌بریم. تازه انتقاد از فلسفه، یا هر موضوع دیگر، آن هم انتقاد با محابا و با مدارا، خود دلیل علاقه‌مندی و دلبستگی است، به ویژه آنکه گفته‌اند که نقد فلسفه، خود جزو فلسفه است.

حال اصلاً بنده چه وجهی از اهمیت دارم که فرارم از فلسفه، وهنی برای نظام عظیم و قدیم و قویم اندیشگی فلسفه باشد. و گفته‌اند برای یک بی‌نماز در مسجد را نمی‌بندند، حال آنکه به شهادت قول و فعلم بنده تارک‌الصلاه در این زمینه نیستم. فقط یک درد بی‌درمان و یک سؤال و مسأله بی‌پاسخ دارم و آن فقدان معیار و محک درستی‌آزمایی در متافیزیک است. و از همین است که بعضی از دانشجویان به من تهمت نوپوزیتیویستی می‌زنند، که در پاسخشان به کتاب انتقادی که درباره

پوزیتیویسم منطقی نوشته‌ام (در حدود ۲۴ سال پیش) احاله‌شان می‌دهم. من عمیقاً دوستدار فلسفه اسلامی و غربی (ولی نه هندی) هستم و برون اندیشه و بحث فلسفی، حیات فرهنگی خود را تعطیل و معطل می‌یابم. نیز از آنجا، دوستدار همه دوستداران فلسفه‌ام، مانند استادانم دکتر دینانی، و جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی که

عشق من با خط رخسار تو امروزی نیست دیرگاهیست کزین جام هلالی مرستم

(حافظ)

نیز به شاگردان باوفا و نکته‌دان این استادان که برای هر دو اهتمام به تدوین جشن‌نامه‌ای کرده‌اند شادباش و خسته نباشید عرض می‌کنم. یک حرفِ دردل‌مانده‌ام را در پایان این مقاله کوتاه عرضه بدارم. به نظر قاصر اینجانب دلیل عمده‌ای که اغلب ادبا و ادب‌پژوهان و اصولاً علمای سنتی و سنت‌گرای ما، فرآورده‌های فرهنگی یا تحقیقی عمده‌ای ندارند، دوری گزیدن یا دور افتادنشان از سرچشمهٔ عذب فلسفه و حکمت است. چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و من یؤت الحکمه فقد أوتی خیرا کثیرا» (بقره، ۲۶۹). با درود و بدرود.



اعیان ثابتہ

محمد خوانساری*

اعیان ثابتہ اصطلاحی است که در آثار ابن عربی و قونوی و پیروان ایشان بسیار به کار می‌رود؛ و چه بسا اشخاص که این اصطلاح را به کار می‌برند بدون اینکه شناختی صریح و دقیق از آن داشته باشند. قیصری در مقدمه خود بر فصوص/الحکم فصل سوم را به تحقیق در آن اختصاص داده است.^۱ اعیان ثابتہ عبات است از حقایق اشیاء (اعم از غیب و شهادت، و اعم از کلی و جزئی) در علم الاهی. به عبارت دیگر، صور معقول یا صور علمیه الاهی که از ازل تا ابد در علم حق ثابت است. این صور معقول که در

*. استاد فلسفه دانشگاه تهران

۱. شرح فصوص/الحکم، داود بن محمود قیصری، تصحیح استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۶۱

مرتبه فیض اقدس و تجلی نخستین (یعنی تجلی ذات در مقام ذات به اسماء و صفات) به وجود علمی ظهور می‌یابد، اعیان ثابته نامیده می‌شود که در واقع ظل شؤونات ذاتیه‌اند. سپس در فیض مقدس (یعنی تجلی ذات در مقام فیض) ظلال و توابع آنها در خارج تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، حق یا تجلی اقدس در مقام ذات به صور اعیان ثابته تجلی می‌فرماید، و با فیض مقدس به صورت اعیان خارجی. در فیض اقدس، یعنی در مرتبه واحدیت که منشأ کثرات نسب و اسماء است، اعیان ثابته که پرتو اسمای الاهی‌اند، تبع امتیاز اسماء از یکدیگر، به امتیاز علمی از یکدیگر ممتاز می‌شوند که همگی از شؤونات ذاتیه‌اند. و آن در واقع نتیجه تنزل مرتبه احدیت ذات است به مرتبه تجلی و ظهور شؤون اسماء و صفات، یعنی به مرتبه واحدیت. این اعیان ثابته در غیب علم الاهی حضور دارند و لازمه ذات مقدس اویند، یعنی تابع اسماء و صفات حق‌اند و اسماء و صفات تابع ذات. و حق متعال همچنان که به ذات خود عالم است به لوازم ذات از اسماء و صفات، و لوازم آن اسماء و صفات نیز عالم است.

پس اعیان ثابته صور علمی یا وجودات علمی‌اند که اتصاف آنها به وجود عینی تمتع است و عبارت معروف «الأعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود» گویای همین معنی است که آنها حتی رایحه وجود عینی خارجی را استشمام نکرده‌اند. و بنابراین، در حالی که در علم حق حضور و ثبوت دارند، متصرف به عدم خارجی‌اند؛ یعنی عیناً از صقع ربوبی به عالم اعیان منتقل نمی‌شوند، بلکه مظاهر و آثار آنها در خارج ظاهر می‌شود نه خود آنها. توضیح آنکه وقتی ذات حق با تعینی از تعینات لحاظ می‌شود، آن را صفت یا اسم گویند مانند حی و قادر و عالم و جز آن، و هر یک از این صفات یا اسماء مظاهر خاصی را اقتضا می‌کند که اعیان ثابته نامیده می‌شوند که یا کلی‌اند یا جزئی. این درحالی است

کہ حکما کلیات را مہیات می‌نامند و جزئیات را ہویات. پس این مظاهر (یعنی اعیان ثابتہ) از تبعیت اسماء و صفات حاصل می‌شوند. و چنان کہ گفتیم این در مرتبہ واحدیت است کہ در آن اسماء و صفات بہ حسب مفہوم از یکدیگر ممتازند. پس لوازم آنها یعنی اعیان ثابتہ نیز از یکدیگر ممتازند.

اہل عقل و نظر را راہی بہ دریافت اعیان ثابتہ نیست، و آگاہی از آن تنها با استنضائہ از مشکات نبوت و ولایت و ایمان بہ آن دو میسر تواند بود. اعیان ثابتہ‌ای کہ وجود آثارشان در خارج امکان‌پذیر باشد، بہ لسان حال و استعداد از خداوند درخواست نحوہ‌ای وجود خارجی و تجلی شہودی دارند. و چون بخل و منبع فیض در منبع فیض و جواد علی‌الاطلاق راہ ندارد، بہ ہمگی آن آثار و توابع لباس خارجی می‌پوشاند و آنها را از عالم علم بہ عین (یعنی عین خارجی) می‌آورد. و اگر این فیض را بہ برخی ارزانی فرماید و از برخی دریغ دارد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. پس هیچ یک از اعیان ثابتہ تا ابد در علم حق مستور نخواہد بود، و یقیناً بہ نحوی از بطون بہ ظہور خواہد آمد، و آینہ جمال و جلال حق خواہد شد. بنابراین، ہمہ اشیاء خارجی، پیش از وجود خارجی، بہ صورت اعیان ثابتہ در علم حق موجود بودہ‌اند. و در حالی کہ اعیان ثابتہ خود در حضرت علم باقی‌اند، آثار و توابع و ظلال آنها در خارج محدود می‌یابد. خلاصہ آنکہ اعیان خارجی تابع اعیان ثابتہ‌اند، و اعیان ثابتہ تابع اسماء و صفات الہی. البتہ در حالی کہ اعیان خارجی ہم ایجادشدہ‌اند و مجعول‌اند، اعیان ثابتہ ایجادشدہ و مجعول نیستند.

می‌توان گفت کہ اعتقاد بہ اعیان ثابتہ در نتیجہ تأثر از مثل افلاطونی، و نظریہ اتحاد عاقل و معقول فلوطین، و نیز با توجہ بہ نظر ابن سینا دربارہ علم الہی یعنی صور مرتسمہ در ذات، و ترکیب و تلفیق آنها بہ وجود آمدہ است. اگرچہ با ہر یک از آنها تفاوت‌هایی نیز دارد.



پرسشگر دردمند روزگار ما

محمد رجبی*

تا آنجا که خوانده و شنیده و در زمانه خود دیده‌ام، اغلب کسانی که به فلسفه روی آورده‌اند، یا از سر کنجکاوی بوده و یا غرور آنها با فراگیری مباحث مشکل فلسفه ارضا می‌شده است. برخی آن را وسیله تشخیص و تفاخر در برابر دیگران می‌پنداشته‌اند و بعضی هم صرفاً میراث مرحوم والد را حفظ کرده‌اند. چه در حوزه‌های علمیه قدیم و جدید خودمان و چه در دانشگاه‌های جدید التأسيس پس از مشروطه تاکنون، از میان صدها نفری که استاد شدند و قلم زدند، چند نفر صاحب رأی حکیمانه داشته و داریم که برای دردمندان اهل عمل که هیچ، دست کم برای اهل نظر مشکل‌گشا باشند و مصداق این شعر حافظ کلام الله مجید قرار گیرند:

*. رئیس مؤسسه فرهنگی اکو.

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی؟

«فلسفه‌دانی» که به تدریس آثار و حداکثر شرح اقوال فلاسفه‌ی بزرگ منتهی می‌شود، مشتغل فلسفه را همسنگ «ادیب»ی می‌نماید که بر شعر و دواوین شاعران اشراف دارد، ولی در عمر خود غزلی یا قصیده‌ای نسروده است. کنار فلسفه‌دان‌ها بنشینید و از مسائل مختلف گذشته و حال و آینده سخن برانید. چقدر احتمال شنیدن سخنی «متفاوت» و مبتنی بر نظرگاهی حکیمانه وجود دارد؟ به فیلسوفان روزنامه‌ها و رسانه‌ها که با پروپاگاندا این جناح و آن جناح هر روز نوابغ قد و نیم قدی را روانه بازار می‌کنند، اصلاً کاری نداریم. بیش‌تر حوزه و دانشگاه را ملحوظ می‌کنیم که قرار است دست به دست هم داده و چاره‌ای بیندیشند.

خوب است به همان قیاس نه چندان مع الفارق فلسفه و شعر بازگردیم: فلسفه و شعر با وجود تفاوت ماهوی با یکدیگر، یک وجه صوری مشترک دارند و آن، ابداع است که امروز با اصطلاح مضحک تولید فکر و تولید شعر، بیش‌تر معروف حضور نسل روزنامه‌زده است. فیلسوف و شاعر، جدا از آنکه چه می‌دانند، این خصیصه اصلی را دارند که به نحوی خاص «می‌بینند»؛ و هر کدام نکته‌ای تازه «می‌یابند». ازین رو در سخن عقلی و ذوقی آن و این، تکرار و تقلید نیست و هر حکم یا جمله‌ای، جلوه دریافتی جدید است که در همان لحظه جامه بیان پوشیده است. همفکری و همسخنی با پیشینیان و معاصران را هم نباید با تکرار و تقلید یکسان انگاشت. اگر شما نیز مثل بنده هوای امروز را مطبوع می‌دانید، نظر خود را که با دریافت من مطابقت دارد بیان کرده‌اید؛ بی آنکه خواسته باشید حکم مرا تکرار کنید یا بنا بر هر ملاحظه‌ای، در مقام مقلد ظاهر شوید.

می‌توان در فلسفه و شعر نیز با دیگران همراهی و همسخن بود و همواره خود بود. نشانه بارز تفاوت همفکری و همسخنی با تکرار و تقلید، آن است که مقلد تنها در محدوده گفته‌ها و نوشته‌های دیگران جولان می‌دهد و با خارج از این محدوده اساساً بیگانه است؛ در حالی که فیلسوف و شاعر حقیقی هرچند دریافت مستقیم و مستقل خود را بیان می‌دارند؛ ولی آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته در مقام همفکری و همسخنی با دیگران، به بیان «ناگفته‌ها»ی آنان می‌پردازند.

با این‌همه، بیان ناگفته‌ها هرگز بدان معنا نیست که اگر افلاطون و ارسطو و هگل، یا رومی و صائب و بیدل به این موضوع خاص می‌پرداختند، حتماً به همین گونه دریافت و بیان می‌داشتند؛ بلکه بدان معنا است که آنها اگر «امروز» بودند، قریب به این دریافت و بیان را داشتند. بنابراین، هم فکری و هم سخنی فیلسوف و شاعر با کسی از گذشته یا حال خود، عیناً تکرار سخن آنها و حتی حرکت در محدوده میدان آرای ایشان نیست؛ بلکه پرواز در فضای «دید» آنهاست که افقی فراتر از گذشته و حال و آینده و محیط اینجا و آنجا دارد.

البته، «بیان» این معنا، همواره زمان و مکان و زبان خاصی را اقتضا می‌کند که طبعاً ناظر به خصایصی است که در هر مورد با موارد دیگر تفاوت قهری خواهد داشت و نمودی از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت خواهد بود. لذا همفکر و همسخن، صرفاً در مقام «شارح» باقی نمی‌ماند، بلکه به «بسط» می‌پردازد. در این مقام، نه فقط مسائل جدیدی طرح می‌شود که در گذشته بی‌سابقه بوده است و طبعاً پاسخ بکری هم دریافت می‌دارد، که حتی طرح مسائل گذشته نیز به مقتضای دوره‌ی تاریخی

خاص، به صورت نوینی ملحوظ می‌شود که با دوران پیشین تفاوت اساسی دارد. افلاطون و کانت را در مبحث شناخت و ارسطو و هگل را در مبحث وجود مقایسه کنیم و صائب و بیدل را به عنوان دو نماینده بزرگ سبک هندی در کنار یکدیگر بگذاریم تا اشتراکات و امتیازات و جهات وحدت و کثرت آرای آنها را نیک دریابیم. هر چند هگل به اشتراک نظرگاه خود و ارسطو آگاه بود و با همه نوآوری‌های خود، آشکارا خویش را وامدار او می‌دانست؛ ولی کانت تصریحی به وحدت نظرگاه خود با افلاطون نداشت و شاید نیازی به آن نمی‌دید که ابراز کند عالم مثل افلاطونی را به ذهن و صور ماتقدم آن تحویل کرده است و سلوک دیالکتیکی افلاطونی برای نیل به مثال اعلی را با عمل اخلاقی مبتنی بر فتوای باطن جهت درک «نومن»‌ها، برابر ساخته است. قیاس صائب و بیدل را هم به صاحب‌نظران صاحب‌دل وا می‌گذاریم؛ چرا که اگر از شعر سخنی رفت، تنها تعریضی برای ایضاح سخنی در باب فلسفه بود.

با این تفصیل، چند نفر همسخن حقیقی افلاطون و ارسطو و هگل و دست‌کم، فارابی و بوعلی و ملاصدرا داریم تا ناگفته‌های آنها را در این روزگار بازگویند؟ وقتی افلاطون و ارسطو را ساده‌لوحانه مقام «قدیس» می‌بخشیم و بر یونانیان امروز می‌تازیم که چرا آنها بزرگان مزبور را تقدیس نمی‌کنند، آشکارا نشان می‌دهیم که نه تنها از افلاطون و ارسطو، که از فلسفه چیزی دریافته‌ایم و آن را با عرفان و کلام و فقه اشتباه کرده‌ایم. یا وقتی در مقام بحث عقلی، برای فیلسوفی صلوات می‌فرستیم و دیگری را لعنت می‌کنیم؛ از حوزه فلسفه به در آمده و راهی کوچه و بازار شده ایم و «حکمت» را دکانی برای امرار معاش ساخته‌ایم.

در این میان آنچه مفقود و مغفول واقع می‌شود، «تفکر» است؛ خواه فلسفی باشد یا کلامی و یا عرفانی. بی‌جهت نیست که در حل برخی از جزئی‌ترین مسائل روزمره خود درمی‌مانیم و در کلیات نیز قائل به تقلید یا توقیف می‌شویم. متجددان به «مدرک تحصیلی» خود دلشادند و متقدمان به کسب معلومات از محضر فلان استاد به خود می‌بالند و جوانان ما هم برای یافتن پاسخ انبوه پرسش‌هایشان در باب هنر، فرهنگ، سیاست، اقتصاد، تکنولوژی و.... ساندویچ‌های بسته‌بندی شده و تاریخ گذشته خارجی را دریافت می‌کنند؛ که البته گاهی برچسب متقلبانۀ تولید داخلی دارد.

در این میان چه غریب‌اند کسانی که در وادی تفکر گام می‌زنند و بالطبع حال و هوا و بیان و رفتار دیگری دارند. طبیعی است که اغلب گمنام و در گرد و غبار یک‌تازان میدان بازی‌های سیاسی و فرهنگی ناپیدا باشند؛ ولی آنها که قامتی بلند تر و صدایی رساتر دارند، از هر سو آماج تیر عداوت کسانی قرار می‌گیرند که «دشمن آنچه هستند که نمی‌دانند»^۱، و زخم تیغ حسادت دیگرانی را می‌بینند که «نمی‌توانند»، و بدتر از همه، در آتش خشم و کینه‌انمایی می‌سوزند که «نمی‌خواهند». در حوزه‌های علمیۀ قدیم و جدید و در دانشگاه‌های معاصرمان نمونه فراوان داشته و داریم. در آنجا علامۀ طباطبایی‌ها و امام خمینی‌ها را هم تا همین اواخر داشتیم و دیدیم که حتی رهبری امام خمینی (ره) هم نتوانست حلال مشکل بیان آزاد معانی حکمی ایشان باشد. در دانشگاه‌ها هم دکتر فردیدها و دکتر داوری‌ها داشته و داریم که آن در انزوا به رحمت خدا پیوست و عضویت دیگری در

۱. الناس اعداء ما جهلوا : مردم دشمن آنچه هستند که نمی‌دانند. (امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام)

شورای عالی انقلاب فرهنگی هم مانع از هتاکی هرزه‌درایانی که نمی‌دانند و نمی‌توانند و نمی‌خواهند، بر ضد وی نگردید.

این مقال را به دکتر داوری تخصیص می‌دهیم و از خود، دیگران و شخص او می‌پرسیم: داوری کیست؟

در پاسخ، چه گویاتر از اینکه مجموعه‌ای از آثار قلمی و انبوهی از سلسله درس‌ها، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های او را دریافت کنیم که کارنامه زندگی معنوی اوست و فهرستی از مشاغل قابل شمارش با انگشتان یکی دست را به عنوان حاصل بیش از چهار دهه حضور فعال اجتماعی وی، مورد مذاقه قرار دهیم؟

شاید برخی تصور کنند که میان آن همه آثار نو به نو و این مشاغل اجتماعی معدود که صرفاً عضویت در شورای عالی انقلاب فرهنگی، سردبیری فصلنامه نامه فرهنگ، مدیریت (یکساله) انتشارات و آموزش‌های انقلاب اسلامی و ریاست فرهنگستان علوم را شامل می‌شود، نوعی رابطه مستقیم وجود دارد، درحالی که این رابطه کاملاً معکوس است؛ یعنی فراغت نسبی از اشتغالات روزمره برای یک فیلسوف - که با عدم تعهد به تکالیف اجتماعی کاملاً متفاوت است - شرط لازم پرداختن به مسائل اساسی نظری به شمار می‌رود. اما حصول این امر برای دکتر داوری بیش‌تر یک توفیق اجباری بود، تا آنکه امری کاملاً اختیاری باشد. بدین معنی که با دائر مدار بودن مهندسان و پزشکان و مقاطعه‌کاران علمی و فرهنگی و هنری، طبعاً مجالی برای اهل فلسفه باقی نمی‌ماند تا یک گام در ساحت نظر و گام دیگری در ساحت عمل داشته باشند.

بنابراین، بهتر است که توجه خود را به اشتغال اصلی استادی معطوف

سازیم که جز تدریس، کنفرانس، مصاحبه و مقاله و کتاب نبوده است. برای کسانی که همواره پرسشگر و بی‌قرارند و دردمندانه و نه صرفاً کنجکاوانه و در جستجوی پاسخ پرسش همیشگی خود در باب حقایق اشیاء و امور هستند، گفتار و نوشتار دکتر داوری، در هر مقام و مقالی که باشد، جز ترجمان دردمندی انسان عسرت‌زدهٔ معاصر نیست که لاجرم همدردی هر مخاطب درد آشنا را برمی‌انگیزد. داوری متفکر است، فیلسوف است، اما از جنس فیلسوفان قالبی و طبقه‌بندی‌شدهٔ اهل مدرسه و مطبوعات نیست تا او را کانتی، هگلی، صدراپی، و یا با تعبیر نا‌موزون متداول، هیدگری بنامیم. فیلسوف حقیقی درد خود را دارد؛ همان خودی که فارغ از زمان و مکان جزئی است؛ هرچند که در همین زمان و مکان جزیی می‌زید و می‌اندیشد. اگر درد او درد دیگر دردمندان هم باشد، نای او نوای خود او را می‌نوازد و دم گرم او را باز می‌دمد و حکایت خاص خود را دارد. اما این خود، خود تاریخی است و نباید با خود شخصی اشتباه شود. از این‌رو هر فیلسوف نمایندهٔ دوران خویش است و تشابه و نسبت او با فیلسوفان قبل و بعد از خویش، ناشی از ارتباط و تناسب ادوار مختلف تاریخی با یکدیگر است. عارف و هنرمند اصیل نیز چنین‌اند و هر متفکر اصیل دیگری نیز ذهن و زبان دوران تاریخی خویش است. اما دوران تاریخی را نیز با آنچه «شرایط محیط» یا اوضاع و احوال سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی روز می‌گویند، اشتباه نکنیم. طبیعی است که همه از چنین شرایط و اوضاع و احوالی متأثرند، اما متفکران و صاحب‌نظران بزرگ، تنها به این دلیل با «همه» متفاوت‌اند و سر از میان همگان برافراشته‌اند، که درد و غمی جز دیگران و تأثر و تأثیری فراتر از آنها دارند. ازین‌رو، زمانهٔ آنان

زمان فراگیر عمر کوتاه و بلندشان نیست، بلکه روزگاری است که آغاز و فرجام آن به مبدأ و منتهای تفکر ایشان محدود می‌شود. بسا متفکران کره تنها به یک دوره تاریخی تعلق دارند و آینه تمام‌نمای چند نسل از اسلاف و اخلاف دوران خویش‌اند و بسا دیگران که چند دوره تاریخی را درمی‌نوردند و حتی اندی از آنان از عمر بشریت نیز فراتر می‌روند:

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد دفتر نسرین و گل را زینت اوراق بود
یا:

بودم آن روز من از طایفه دردکشان که نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان

حال اگر مردمان تنگ‌چشم زمانه با ایشان همدردی و همدلی و هم‌زبانی ندارند، بدان سبب است که خود را به درستی «دمخور» آنان نمی‌دانند و ایشان را نیز «همدم» مناسب خود نمی‌پندارند. اقبال آنها به کسانی است که «باب روز» سخن می‌گویند و درد و تاب و تبی همچون ایشان دارند. هر دو طرف زبانی مشترک دارند و از کلمات زیبا و زشت یکسانی استفاده می‌کنند و معانی مشترک را در قالب الفاظ مشترک می‌ریزند. لذا با یکدیگر تفاهم دارند و همساز و هم‌آوازند. گاه با یکدیگر جنگی زرگری دارند و گاه برای هم کف می‌زنند و عکس و پوستر و عنوان و القاب نثار می‌کنند و سرانجام «هر گروه به آنچه دارند، دل خوش می‌دارند».^۱

اما متفکران حقیقی - چه اهل عرفان باشند، یا فلسفه و یا هنر - مخاطبی فراتر از اهل کوچه و زبانی ورای قیل و قال اهل مدرسه و

۱. کل حزب بما لیدهم فرحون، قرآن مجید، سوره روم، آیه ۳۲.

مطبوعات دارند. آنان مواجه با حق‌اند و حقیقت دریافته را به حق باز می‌گویند؛ به زبان معانی یا مفاهیم و یا صور خیالی؛ و هر کدام به قدر ظرفیت و بهره خود و اینکه با چه جلوه و چه مرتبه‌ای از «حقیقت واحد» مواجه بوده‌اند.

به هر نظر بت ما جلوه می‌کند، لیکن کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم

و:

به بوی زلف و رخت، می‌روند و می‌آیند صبا، به غالیه سائی و گل، به جلوه گری

وجه نظر داوری نیز متعلق به خود اوست و عهد و نسبتی که با حق و حقیقت دارد. او نه چنان که ساده لوحان می‌پندارند به هیچ «ایسم»ی تعلق ندارد، که هیدگری ضد «ایسم» هم نیست و فراتر از آن، حتی فردیدی آزاد از شرق و غرب قدیم و جدید هم نیست. داوری، داوری است و وجهه نظر و دریافت و زبان خاص خود را دارد. او آشکارا و بارها نسبت ایجابی خود را با آنچه فلسفه می‌نامد و رشته‌ای از سقراط تا هیدگر و استادش فردید را تشکیل می‌دهد، مورد تأیید قرار داده است. اگر کسانی نسبت بین سقراط و هیدگر و استادش فردید را با وجود نقدی که هیدگر از دو هزار و پانصد سال تاریخ فلسفه دارد، قیاس مع الفارق می‌دانند و به‌ویژه آنها که فردید را نیک دریافته‌اند و به گذشت او از هیدگر نیز آگاهی دارند، این نظرگاه را منافی با آنچه استاد گفت، بشمارند؛ بایستی به تلقی خاص متفکر قائل به چنین نسبتی، از فلسفه و تقدیر تاریخی آن التفات کنند. تلقی داوری از فلسفه، با کلیشه مورد قبول ما و شما تفاوت اساسی دارد؛ چنان که سایر نحوه تلقیات وی نیز چنین است. و گفتیم که اگر او نیز همچون من و شما و دیگران می‌اندیشید، دیگر داوری نبود و جای بحثی هم در مورد خود و

آثار گوناگونش باقی نمی گذاشت.

تلقی داوری از فلسفه، تا حدی قریب به معنای حکمت در نزد مسلمانان است که مستقیماً از قرآن مجید مستفاد می شود:

- و از آنچه بدان شناخت نداری، پیروی مکن! به راستی که گوش و چشم و دل، همه از این - حیث - مورد بازخواست خواهند بود. و در زمین با خودپسندی گام مزن! راستی آن است که تو - با این منش - نه هرگز زمین را خواهی شکافت و نه به ستیغ کوهها خواهی رسید. این همه، نزد خداوند ناپسند و زشت است. این - اشارات - از همان حکمتی است که پروردگارت به تو وحی کرده است...^۱

با این همه، داوری همچون برخی اهل فلسفه ساده‌انگار متقدم و متأخر مسلمان، از سقراط و افلاطون و ارسطو پیغمبر و امام نمی‌سازد و هرگز کلام ایشان را به وحی تأویل نمی‌کند و یا کلام وحی را با آراء آنها تطبیق نمی‌دهد. او فیلسوف را کسی می‌داند که می‌خواهد شناخت خود را از سطح و ظاهر اشیاء و امور به کنه و ماهیت آنها ارتقاء دهد و معنای هستی خود و عالم خویش را دریابد. بود و نبود یا به تعبیر مصطلح فلاسفه «وجود و عدم» دغدغه اصلی اوست و او همواره می‌پرسد و در باب همه چیز هم می‌پرسد. هرچند همچون اهل عرفان به «سرّ ماهیات» نمی‌رسد و بالطبع، همانند اولیاء و انبیاء از «سرّ سرّ» ماهیات هم با خبر نیست، ولی با گامی که در این راه برمی‌دارد، به قدر استطاعت خود نسبتی با حقیقت پیدا می‌کند:

۱. قرآن مجید، سوره اسراء، آیات ۳۶ تا ۳۹.

« آنها که سرّ ماهیات و سرّ سرّشان را عیان می‌بینند، اهل درد و تفکر قلبی هستند و اگر فیلسوف باشند، پرسش از حقیقت وجود را می‌توانند مطرح کنند. اما این پرسش، صوری و مربوط به تفکر حصولی نیست؛ و صرفاً برای آن به عبارت نیامده است که جوابی به آن داده شود؛ بلکه جواب در خود پرسش است و در طول تاریخ فلسفه هیچ پاسخی به این پرسش داده نشده است که منفک از نحوه پرسش باشد..... این هم‌زمان شدن با فیلسوفان و سیر از واقعیت و موجود به وجود، قطع تعلق نسبت به تاریخ و انکار آن نیست؛ بلکه برعکس، برداشتن و ویران کردن موانع و عادات فکری است که ما را از گذشته و تفکر گذشتگان جدا و دور کرده است. تا این موانع رفع نشده، یعنی بشر از فطرت اوّل که ظاهربینی است به فطرت ثانی و گذشت از ظاهربینی نرود، گوش نیوشای زبان وجود را ندارد.....»^۱

اما آیا تمام فلاسفه بزرگ، یعنی آنها که مؤسس بوده‌اند، در این خصوص با یکدیگر برابرند و یک سخن دارند؟ قطعاً چنین نیست و چنان که گفتیم هر یک در مقام و موقع خاص خود در عهد و نسبتی خاص با حق - که همان وجود در مصطلح فلاسفه است - دریافتی دارند که با دیگری متفاوت است.....

تازه، به آغاز کلام رسیده‌ایم؛ ولی سخن اصلی را بایستی از زبان استاد داوری بشنویم که ترس آگاهانه و دل آگاهانه با تفکر می‌نویسد. قلمش دل اوست و انگیزه‌ای جز دردمندی ندارد و آنچه را که در مواجهه با حق می‌یابد، برای حق و هر که نیوشای سخن حق است، می‌نگارد. قطعاً آنها

که با آثار داوری آشنایند می‌دانند که او نسخه نمی‌نویسد، بیانیهِ صادر نمی‌کند، فتوا نمی‌دهد، محکوم نمی‌کند و رجز هم نمی‌خواند. وی همواره می‌پرسد و این پرسشگری مستمر او خواننده‌ی عامی منتظر یک حکم جزمی را کلافه می‌کند؛ زیرا همه عادت کرده‌ایم که مقلد و مصرف‌کننده باشیم. مقام تعقل را با تعبد، تحقیق را با تقلید، و انشاء را با خبر اشتباه می‌کنیم. از این رو، کار و بار مهندسان، پزشکان، داروسازان، روزنامه‌چی‌ها، حزب‌بازان و مقاطعه‌کاران سکه است؛ زیرا مراجعه‌کننده را در انتظار نمی‌گذارند و نقشه و نسخه و دارو و خبر و بیانیهِ و قیمت مشخص ارائه می‌کنند و او را از رنج تفکر رها می‌سازند.

اما تفکر حقیقی که عین پرسش است و پرسش حقیقی که عین پاسخ است، دردی است که عین درمان است و در زمانه‌ی ما دردمندان معدودی همچون داوری دارد. اهل عافیت همواره به سلامت باشند و دست‌کم او را به دردمندی خویش واگذارند. بی‌دردی چون من چگونه بخشی از آن امواج بی‌پایان پرسش‌های دردمندانه را که در آثار متعدد او به رشته تحریر آمده است، در اوراقی چند بنگارد؛ جز اینکه تنها به جایگاه ویژه و نگاه ویژه و بیان ویژه او تذکر دهد و از خواننده بخواهد که اگر روزی «حال» خواندن متنی از داوری را داشت، عینک تیره‌ی آفتابی خود را بردارد و قرار و مدارهای بعدی خود را هم لغو کند که مجال دیگری نخواهد داشت. وگرنه، به سرانجام این نگارنده دچار خواهد شد که به‌ناچار راه را نیمه‌تمام رفت و باز هم بیهوده به فرصتی دیگر امید بست.



مبانی مدارا*

علی اکبر رشاد**

نکوداشت شخصیت استادان حکمت و معرفت، بزرگداشت منزلت حکمت و معرفت، علم و فرهنگ است. حضرت استاد دکتر رضا داوری از جمله برجستگان فرهنگ و فرهیختگی دوران معاصراند که به یمن خدمات شایان و نمایان، نسل حاضر را وامدار خویش نموده‌اند، اینک با پیشکش نمودن

**. این مقاله در کنفرانس «ادیان و صلح و خشونت» که مشترکاً از سوی مرکز «گفت‌وگوی ادیان و تمدن‌های ایران» و دانشکده «گفت‌وگوی اسلامی - مسیحی سلی‌اوک» دانشگاه بیرمنگام انگلیس در تاریخ ۲۵ و ۲۶ بهمن ۱۳۸۴ (14 Feb 2006) در تهران برگزار شد، از سوی مؤلف محترم ارائه شده است.

***. عضو هیأت علمی و رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (IICT).

این وجیزه قصد تأدیة اندکی از این عظیم مرا در سر است.

اللهم تقبل منا واهدنا الى السداد ووفقنا لمرضاتک.

پیامبر عشق و دین عشق و خدا عشق ز فوق عرش تا تحت الثری عشق

این مقاله عهده‌دار تبیین «مبنای مدارا» در اسلام است؛ بنده می‌خواهم این بحث را با نگاه به زوایای وجه حُبّی اسلام، و از رهگذر بررسی اجمالی معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی عرفانی اسلامی، و نیز با بیان وحدت و مساوقت «دین» با «عشق» از منظر پیشوایان دینی مسلمانان، سامان دهم؛ و سرانجام با اشاره به رفتارشناسی اجتماعی پیامبر اسلام (ص) مقاله را به پایان ببرم. البته بسیار روشن است که تبیین چنین مدعای مهمی، نیازمند مجالی موسع و فرصتی فراخ است و هرگز در حوصله مقاله‌ای مختصر و کوتاه نمی‌گنجد، از این‌رو به ناچار من تلاش خواهم کرد با شرح اجمالی هر یک از محورهای فوق در ضمن یک بند مستقل، مدعا را در حد مقدور توضیح دهم.

یکم) مبنای معرفت‌شناختی

از نظر معرفت‌شناسی عرفانی اسلام، معرفت شهودی تنها معرفت صائب و صادق است^۱، و معرفت شهودی نیز به حصول حبّ و حضور عشق در وجود

۱. یکی از مظلومیت‌های مضاعف اسلام و پیامبر اکرم (ص)، تصویرهای تک‌ساحتی و یک‌بعدی است که از این دین و این پیامبر (ص)، در اذهان برخی مردم جهان شکل گرفته است. از جمله اینکه گفته می‌شود: «اسلام فقط دین جهاد و سلحشوری است، دین حماسه و حریت‌خواهی است، چندان که مردمی درس

آدمی فراچنگ می‌آید؛^۱ در این نگرش معرفت‌شناختی، «شیدایی» و

ناخوانده (امی) و اسیر جهل و جهد و ظلم و ذلت را، در زمانی کوتاه به ملتی سلحشور و شهرآشوب بدل کرد»، - البته با صرف نظر از تعبیر و تفاسیر مغرضانه و افتراءات و اتهامات جائزانه‌ای که نسبت به اسلام و مسلمین روا می‌شود - این مطلب درست است که در دوره مدنی بعثت رسول خدا(ص) هشتاد غزوه و سریه اتفاق افتاد. این بدان جهت بود که پیامبر اکرم(ص) را طی یازده سال حضور در مدینه دمی آرام نگذاشتند و او را هر روز با یک چالش اجتماعی و تهدید نظامی روبه‌رو کردند، و این نیز صحیح است که مسلمانان در مدت نیم قرن، اقالیم وسیعی را فتح کردند، اما این بدین معنا بود که از پیام اسلام، جهانیان استقبال کردند و در اکثر سرزمین‌ها ملت‌ها به نفع اسلام علیه حکومت‌های مستبد حاکم قیام کردند و به مسلمانان پیوستند.

بسیارند کسانی که مغرضانه شخصیت پیامبر و تعالیم اسلام را تک‌ساحتی جلوه می‌دهند، افراط و تفریط از بزرگ‌ترین آفات درک حقایق و از مهم‌ترین نشانه‌های جهل است، امام علی (ع) فرمود: *الْجَاهِلُ إِمَّا مُفْرِطٌ أَوْ مُفْرَطٌ* (رهج/البلاغه، کلمات قصار).

حقیقت این است که چون اسلام دین جامع است، پس لاجرم چندبعدی است و نیز چنان که قرآن می‌گوید: اسلام طریق میانه و مکتب اعتدال است: *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا* (ما شما را امت میانه قرار دادیم تا گواهان مردم باشید و پیامبر نیز گواه و الگوی شما باشد). - اسلام برای اداره حیات انسان و مطابق با فطرت او نازل شده است - پس همچون مخاطبش، که هم دافعه دارد هم جاذبه، دوبعدی است، هم دارای جاذبه است و هم دارای دافعه و همان‌طور که انسانی که فقط دارای جاذبه باشد یا فقط دارای دافعه باشد، انسان ناقصی است، دین تک‌بعدی نیز دین ناقصی است.

۱. البته این مطلب که «عشق چیست؟»، «علم چیست؟»، «ایمان چیست؟» و «رابطه‌ی عشق با آگاهی و ایمان چگونه است؟» نیازمند به بحث مفصلی است، و

«شناخت»، «حب» و «حضور»، با هم پیوندی وثیق و رابطه‌ای عمیق دارند، و رابطه‌ی میان محبت و معرفت رابطه‌ای تولیدی است؛ یعنی معرفت و شهود، مولود حب و عشق است، و حتی مهم‌ترین معرفت، که معرفت به مهم‌ترین حقیقت یعنی خداست نیز مولود محبت او و محبت به اوست.

امام صادق (ع) ششمین پیشوای ما مسلمانان فرموده‌اند:

حُبُّ اللَّهِ إِذَا أَضَاءَ عَلَى سِرِّ عَبْدٍ أَخْلَاهُ عَنْ كُلِّ شَاغِلٍ وَ كُلِّ ذِكْرِ سِوَى اللَّهِ^۱

عشق خدا، آن‌گاه که به درون انسانی پرتو افکند، آن را از هر چیزی فارغ و از هر یادی جز یاد او تهی می‌سازد.

عشق، عاشق را از همه چیز، جز معشوقش، باز می‌دارد و مغفول می‌گرداند؛ به همین جهت، عاشق حقیقی همواره نسبت به محبوب خویش حالت حضور دارد.

طرح و شرح مباحث آن در این مجال مجدد نمی‌گنجد، ما این‌جا تنها برخی زوایای مسأله را به اختصار خواهیم کاوید.

در عبارت همی نمی‌گنجد عشق عشق از عالم عبارت نیست

البته بسیار روشن است که عشق غیر از حس و هوس شهوانی است که گاه، به انگیزه‌های مادی و دنیوی، میان انسان‌ها پدید می‌آید و منشأ آن هوای نفس است و به اندک تجربه‌ای سیراب و سرخورده می‌شود و زائل می‌گردد و نوعاً فرجامی جز رسوایی ندارد:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

عشقی که در این مقاله از آن گفت‌وگو می‌کنیم هرگز فرو نمی‌کاهد، با وصال به معشوق تشدید می‌شود و تکامل می‌یابد.

حافظ شیرازی، شاعر و عارف برجسته قرن هشتم هـ/ چهاردهم م، با اشاره به همین نکته، می‌گوید:

حضورِ گرهمی خواهی از او غافل مشو حافظ
مَتَى مَا تَلَقَّ مَنْ تَهْوَى دَعِ الدُّنْيَا وَ أَهْمِلْهَا

حضرت امام خمینی (س) نیز که دارای مشرب عرفانی بود و طبعاً از معرفت‌شناسی شهودی جانبداری می‌کرد، در یکی از شعرهایش می‌فرماید: چون به عشق آمدم از حوزه عرفان، دیدم آنچه خواندیم و نوشتیم همه باطل بود یعنی من همه معرفت‌ها حتی علم و معرفت در عرفان نظری را تجربه کردم، اما آن‌گاه که به حوزه عشق آمدم، دریافتم که کمال معرفت و معرفت کامل فقط در معرفت عاشقانه که معرفتی شهودی است، نهفته. مفاد این بند، در ضمن شرح مدعای بندهای بعد روشن‌تر خواهد گشت.

دوم) مبناي جهان‌شناختي

همه می‌دانیم از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین پرسش‌های بشری، «پرسش از فلسفه خلقت است»؛ در نگاه عرفانی اسلام، جهان و هستی، عشق بنیاد است، در حدیث قدسی^۱ معروفی که جوهر عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد و در منابع اسلامی بسیاری نیز نقل شده، چنین آمده است که حق تعالی درباره فلسفه خلقت فرمود:

۱. حدیث قدسی، کلام خداوند است که به توسط جبرئیل که فرشته وحی است به پیامبر القاء می‌شود، اما جز آیات قرآن به شمار نمی‌رود. این احادیث درج نشده اما جداگانه ثبت شده است.

كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً أَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرِفَ.^۱

من چون گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم.

خدا خود را دوست داشت و خواست که خویش را بنمایاند، آفریدگان را آفرید. به دلالت این حدیث، نوعی عشق متعالی، منشاء خلقت خلق است؛ آفرینش، تجلی خداست و خلائق جلوه‌های اویند؛ اشخاص و اشیا، مظاهر و مجالی اسماء و صفات او هستند و هریک، وجهی و وصفی از خدا را می‌نمایانند؛ لهذا ظهور خلق، موجب تعیین اسما و صفات حق شد و بدین‌سان او شناخته شد.^۲

اگر خدا خویش را دوست بدارد که می‌دارد، پس خلق خویش را نیز دوست می‌دارد و عاشق عالم است، از این‌رو است که مهر او بر قهر او سبقت دارد: «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ»^۳. حتی خشم و قهر او نیز از سر عشق

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۱۹۸.

۲. برای شرح بیش‌تر رجوع کنید به: قیصری، داود، مقدمه بر فصوص الحکم، فصل پنجم.

۳. چند مورد از کلمات معصومان را که مؤید برداشت فوق است، در زیر می‌آوریم:

عن علی بن حمزة قال: سأل ابوبصیر أبا عبدالله (ع) و أنا حاضر فقال: جعلت فداک کم عرج برسول الله (ص)؟ فقال: مرتین فأوقفه جبرئیل موقفاً فقال له: مکانک یا محمد فلقد وقفت موقفاً ما وقفه ملک قط و لانبی، ان ربک یصلی، فقال: یا جبرئیل و کیف یصلی؟ قال یقول: سبوح قدوس أنا رب الملائکة و الروح، سبقت رحمتی غضبی،... (کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۴۳).

سمعت ابا عبدالله (ع):... ان رحمتی سبقت غضبی فلاتقنطر امن رحمتی... (همان، ج ۲، ص ۲۷۴).

عن أبي عبدالله (ع): سبقت رحمتک غضبک... (همان، ج ۲، ص ۵۲۹ و ۵۳۸، ج ۳، ص ۴۴۵).
جاء رجل الى الرضا (ع): فقال: یا بن رسول الله (ص) أخبرنی عن قول الله عزوجل

و مهر است؛ قهر او مانند قهر مادر نسبت به فرزند خویش است که از مهر او ناشی می‌شود. بسیار دیده‌ایم که گاه مادر با اینکه کانون عشق و محبت است به فرزند خود خشم می‌کند، ولی می‌دانیم این خشم نوعی مهرورزی است؛ خدا نیز چنین است.

از نظر قرآن، حیات و هستی، هویت «از اویی و به سوی اویی» دارد؛ *إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* (بقره ۲/۱۵۶) (ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم) هستی از مبدایی که «از سوی خداست» آغاز شده و در مسیری که «به سوی او است» حرکت می‌کند؛ این بدان معناست که همه هستومندان عاشق او نیز به سوی او در حرکت‌اند و عشق او است که هستی و حیات را به حرکت درمی‌آورد.

براساس جهان‌شناسی اسلامی، جهان و هرچه در آن است معلول و مخلوق خداست، در نتیجه، هستی هم مملوک خدا و هم محبوب اوست؛ از این بینش، یک اصل اساسی یا یک حکم کلی درباره رفتار با آدمیان، جانداران و محیط زیست به دست می‌آید و آن اینکه «آدمیان با هم و با طبیعت باید مهربان باشند و آن‌سان با محیط‌زیست رفتار کنند که مطمئن گردند برابر میل و مشیت مالک هستی یعنی خدا عمل می‌کنند؛ تصرف بی‌رویه و ویرانگر در مواهب طبیعی جایز نیست، زیرا برخلاف رضای مالک طبیعت است و نیز تعرض غیرمشروع و معقول به ملک الهی با عشق به محبوب حقیقی جهان سازگار نیست.

الحمد لله رب العالمین ما تفسیره؟... ثم نادی ربنا تعالی: یا اُمَّهُ مُحَمَّدٌ اِنْ قَضَائِیْ عَلَیْکُمْ اِنْ رَحْمَتِیْ سَبَقَتْ غَضَبِیْ... (صدوق، *علل الشرائع*، ج ۲، ص ۴۱۸).
... یا من سبقت رحمته غضبه... (دعای جوشن کبیر، قطعه ۱۹).

سوم) مبنای انسان‌شناختی

در نگاه دینی اسلامی آدمی ذاتمند است و سرشت انسان، از آغاز خلقت، با عشق پیوند خورده است. برای بیان این نکته نیز، از تعبیر دلپذیر حافظ مدد می‌گیرم، او می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رُخت، دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

او خطاب به حق که محبوب متعالی عالمیان است می‌گوید: حسن تو در ازل، از تجلی دم زد. (خواست ظهور کند و موجودات را بیافریند) زیبایی عشق پدید آمد و آتش به همه عالم زد، عالم را مشتعل ساخت، اما در نخستین تجلی معلوم شد که ملک قابلیت دریافت تجلی اعلی را ندارد، چون فاقد عشق است. بدین‌سان بود که خدا آدمی را برگزید زیرا او از موهبت عشق برخوردار بود.

از نظر عرفان اسلامی، هر چیزی در عالم مظهر یک اسم یا یک صفت از اسماء و صفات الهی است، اما انسان مظهر اسم «الله» است و الله نیز جامع همه اسماء و اوصاف الهی است (از این‌رو انسان مظهر تام خدا شد و بدین جهت او «خلیفه» و جانشین خداست)؛ یعنی از این‌رو خدا همه آسمان‌ها و زمین را به تسخیر او درآورده است و خورشید و ماه، شب و روز، یکسره در خدمت اویند تا او - به عنوان برترین درخت باغ وجود - بروید و بشکفتد و ببالد و به بار بنشیند. از باب نمونه در اینجا برخی از آیات قرآنی را که دلالت بر این مدعا دارد می‌آورم:

وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ. (الرحمن / ۱۰)

و زمین را برای مردم قرار داد.

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي

الأرض... (لقمان / ۲۰).

آیا نمی‌بینید که خدا آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است را برای شما رام ساخت.

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا... (الجاثیه / ۱۳).

و به تسخیر شما آورد همه آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً... (بقره / ۲۲). خدایی که زمین را برای شما بستر و آسمان را خانه نهاد. اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً... (غافر / ۶۴). خدا آن کسی است که برای شما زمین را مایه استقرار و آسمان را بنا قرار داد.

أَلَمْ نَجْعَلْ الْأَرْضَ مِهَادًا (نبا / ۶).

مگر زمین را گاهواره نکردیم؟

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مَسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ... (نحل / ۱۶).

و مسخر شما کرد شب و روز و خورشید و ماه را و ستاره‌ها نیز به فرمان او مسخراند...

... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا... (هود / ۶۱). او شما را در زمین پدید آورد و شما را به آبادانی در آن گماشت.

در نگرش انسان‌شناسی اسلام، حیات آدمی از نقطه صفر استعداد محض آغاز می‌شود و تا کمال بی‌نهایت پیش می‌رود. در انسان‌شناسی اسلامی، آدمی همه چیز می‌تواند بشود و بر همه چیز می‌تواند برتری پیدا کند، فقط از دستیابی به یک درجه محروم است و آن رتبه «خدا شدن» است.

در نگاه قرآن همه بشریت یک خانواده بزرگ به شمار می‌روند، زیرا همه آحاد آدمی فرزندان یک پدر و مادرند؛ آدمیان هم‌گوهرند و از سرشت واحدی برخوردارند؛ پس از ارزش ذاتی یکسانی برخوردارند. در نخستین آیه سوره نساء آمده است: «ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید، آنکه شما را از یک نفس آفرید و از همان نیز جفتش را خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد و در زمین پراکند، از خدایی که به نام او از یکدیگر درخواست می‌کنید و از بریدن با خویشاوندان بپرهیزید...»^۱

در سوره حجرات نیز تصریح شده است: تقسیم آدمیزادگان به گروه‌های نژادی و زبانی و اقلیمی گوناگون، تنها برای تعارف (شناخت دوسویه) است، و تفاوت‌های قومی و اقلیمی هرگز نشانه فراتر یا فروتر بودن کسی یا گروهی نیست، بلکه گرمی‌ترین مردمان نزد خدا باتقواترین آنهاست.^۲

شاخص تقوا نیز ذاتاً تفاخر و تکبر و تبعیض را برنمی‌تابد؛ زیرا پرهیزگاری یک ارزش معنوی و الهی است و از رهگذر ترک تکبر و تفاخر و زدودن ردایل دیگر فراچنگ می‌افتد، و ارتکاب به فخرفروشی و برتری‌طلبی با ذات تقوا در تعارض است و موجب زوال آن می‌گردد.

در آیات بسیاری بر یگانگی گوهر آفرینش آدمیان و هم‌تباری و هم‌دودمانی آنان تصریح و تأکید رفته است، از جمله در آیات زیر:

و هو الَّذِي أَنشَأَكُم مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ (انعام / ۹۸).

و او آن کسی است که پدید آورد شما را از یک نفس.

۱. یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً، وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ... (نساء / ۱).

۲. یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. (حجرات / ۱۳: ۴۹).

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (سجده / ۶ و ۷).
آنکه نیکو ساخت خلقت همه چیز را، و خلق آدمیان را از گل آغاز کرد سپس نژادش را از آبی بی ارزش نهاد.

هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ (نجم/۱۱).

او به شما آگاه‌تر است زیرا شما را از زمین پدید آورد و شما در شکم‌های مادرانتان پنهان بودید.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا (فاطر / ۱۱).

و خدا شما را از خاک آفرید سپس از نطفه، سپس شما را جفت جفت قرار داد.

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا (زمر / ۶).
آفریدتان از یک نفس، سپس از همان نفس همسر او را نهاد.
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ (غافر / ۶۷).
او خدایی است که آفرید شما را از خاک، سپس از نطفه.

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. (انسان / ۲).

ما انسان را خلق کردیم از نطفه‌ای آمیخته، تا امتحانش کنیم، و او را شنوا و بینا کردیم.

پیامبر اسلام(ص) نیز فرموده است: مردم همه، خانواده خداوندند و محبوب‌ترین آنان نزد خدا سودمندترینشان به حال خانواده اوست.^۱

۱. الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ فَأَخْبَهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ (الحیات، ج ۱، ص ۶۹۰ محمد رضا حکیمی و...)

امام علی(ع) در فرمان معروفش در خطاب به مالک اشتر^۱ تأکید می‌کند: مهر، محبت و لطف به شهروندان را در درون خویش نهادینه کن و هرگز نسبت به آنان چونان درنده‌ای مباش که فرصت دریدنشان را لحظه‌شماری می‌کند، زیرا آنها دو دسته‌اند: یا مسلمان‌اند و برادر دینی تواند، یا نامسلمان‌اند و در خلقت همانند تواند.^۲

امام صادق(ع) نیز فرموده است: تو اگر در جهان نیک بیندیشی و خردمندانه آن را تجزیه و تحلیل کنی، گیتی را چونان خانه‌ای خواهی یافت که همه نیازمندی‌های بندگان خدا [که اهل این خانه‌اند] در آن فراهم گشته است...^۳.

مضامین گوناگون و فراوانی در متون اسلامی در تبیین ماهیت جهان، انسان و جامعه بشری و نسبت آنها با هم وجود دارد که تجمیع و تحلیل

۱. مالک اشتر از یاران امام علی بن ابی طالب(ع)، نخستین امام شیعه، و استاندار اعزامی او به مصر که در حین عزیمت در میانه راه ترور شد و به شهادت رسید اما مجموعه‌ای که به عنوان فرمان‌نامه انتصاب مالک از سوی امام علی(ع) صادر گشته، به مثابه سند افتخاری برای بشریت به ویژه دینداران در قلمرو اندیشه سیاسی و حقوق بشر و آیین کشورداری بر جای ماند؛ این فرمان‌نامه به عنوان نامه پنجاه و سوم در نهج‌البلاغه - که دربردارنده بخشی از نطق‌ها، نامه‌ها و اندرزهای امام علی(ع) است و توسط سید رضی در قرن چهارم هجری / دهم میلادی فراهم آمده - درج شده است.

۲. وَ اشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمُحَبَّةَ لَهُمْ، وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرُكَ فِي الْخَلْقِ... (نهج البلاغه، الشریف ابوالحسن محمد الرضی، نامه پنجاه و سوم).

۳. فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ يَفْكُرُكَ وَ مِيزَتُهُ يَعْظِلُكَ، وَ جَدَّتُهُ كَالْبَيْتِ الْمُبْنِيِّ الْمَعْدُّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ...

آنها حاجت‌مند فرصتی فراخ است؛ برای به‌دست دادن تصویری اجمالی از مسأله، در حدّ این مقاله و از باب نمونه برخی مضامین قرآنی برگرفته از پاره‌ای آیات دربارهٔ انسان را در اینجا ذکر می‌کنیم:

انسانها دارای سرشت الهی مشترک‌اند،^۱

گوهر انسانی زن و مرد، یکی است،^۲

بنی‌آدم از کرامت و منزلت ویژه‌ای برخوردارند و بر سایر آفریدگان برتری داده شده‌اند،^۳

انسان در نیکوترین صورت و ترکیب [که بالاترین کارایی را برای زندگی او فراهم می‌آورد] آفریده شده است،^۴

آدمیان خلیفه‌گان خدا در خاک‌اند،^۵

انسان‌ها به اقتضای سرشت مقدس و ملکوتی خود، به ارزشهای برین گرایش دارند.^۶

۱. فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... (روم / ۳۰).

۲. وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً... (اسراء / ۷۰).

۳. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَا هُمْ مِنَ الطُّيُوبَاتِ وَ فَضَّلْنَا عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا. (تین / ۴).

۴. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (تین / ۴).

۵. إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... (بقره / ۳۰)

۶. وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (عادیات / ۸)؛ مصادیق یا معانی بسیاری در قرآن برای

«خیر» ذکر شده از جمله: مال (بقره / ۱۸ و ۱۸۴ و ۲۱۵ و ۲۷۲؛ عادیات / ۸) عمل

صالح (بقره / ۱۱۰، ۱۴۸، ۱۹۷ و ۲۱۵؛ آل عمران / ۳۰، ۱۰۴ و ۱۱۴)؛ مائده / ۴۸؛

پاداش الهی (بقره / ۱۰۳؛ شوری / ۳۶؛ جمعه / ۱۱) نعمت الهی (قصص / ۲۴)؛ معارج /

(۲۲) زنان بهشتی (الرحمن / ۷۰) اسب (ص / ۳۲).

چکیده آنچه از مضامین و تعبیر بالا اصطیاد و استنتاج می‌شود این است که انسان‌ها از گوهر یگانه و با فطرتی مقدس پدید آمده‌اند و جهان خانه مشترک آنهاست که برای آرامش و تکامل آنان مهیا گشته؛ و اصل آن است که باهم در صلح و صفا زیست کنند تا با مدد همدیگر جهان را آباد سازند.

چهارم) مبنای ماهیت‌شناختی عشق و دین

دین و عشق از همدیگر تفکیک‌پذیر نیستند، دینداری رفتاری عاشقانه است. امام باقر(ع) پنجمین پیشوای ما مسلمانان می‌فرماید:

الَّذِينَ هُوَ الْحُبُّ وَالْحُبُّ هُوَ الدِّينُ^۱

عشق همان دین است و دین همان عشق است.

امام صادق(ع) نیز فرموده‌اند:

هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِ يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ^۲.

مگر دین غیر از عشق چیز دیگری است؟ خدا در قرآن از زبان پیامبرش می‌فرماید: «اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست داشته باشد».

یعنی عشق شما را به پیروی از من راهبری می‌کند و اگر عاشق‌اید از من پیروی کنید، آنگاه خدا هم شما را دوست می‌دارد. در قرآن همه دستورها و آموزه‌های دینی، با حبّ الهی سنجیده می‌شود؛

۱. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقی، ج ۱، ص ۲۶۳، ح ۳۲۷.

۲. خصال، شیخ الصدوق، ص ۲۱، ح ۷۴.

مثلاً آن گاه که خدا می‌خواهد بگوید: تعدی نکنید و تکبر و ستم نورزید، به جای نهی از این رذایل و معاصی، می‌گوید: خدا تجاوزکاران را دوست ندارد؛ خدا مستکبران و کبرورزندگان را دوست ندارد؛ خداوند ستم‌پیشگان را دوست ندارد، و متقابلاً وقتی می‌خواهد بگوید: صالح باشید، پرهیزگار باشید، عدالت‌خواه باشید، می‌گوید: خدا شایستگان را دوست دارد؛ خدا پرهیزپیشگان را دوست دارد؛ خدا عدل‌ورزندگان و دادگران را دوست دارد.

این سنت و شیوهٔ ابلاغی خداست، که حتی احکام و اخلاق دینی را با زبان عشق و به معیار حبّ می‌سنجد، وقتی می‌گوید: «چه چیز را من دوست می‌دارم و چه چیز را من دوست نمی‌دارم»، یعنی چه چیزهایی «باید» و «شاید» و چه چیزهایی «نباید» و «نشاید»، و شما باید‌ها و شاید‌ها را دوست بدارید و از سر حبّ بدانها پایبند باشید و نباید‌ها و نشاید‌ها را دوست نداشته باشید و روی دل از آنها بگردانید؛ این یعنی دینداری را با عشق‌بازی بیامیزید، چرا که دین بدون عشق کالبدی بی‌روح است و دین‌باوری و دینداری غیرعاشقانه دین‌ورزی سطحی و ظاهری است.

با گشت و گذاری اندک در آیات قرآن، به فهرست بلندی از خوشامدها و بدآمدهای خداوندی دست می‌یابیم؛ این فهرست بسی تأمل برانگیز است. اینک توجه‌اتان را به نمونه‌هایی از آیاتی که در آنها به پاره‌ای از «امور» و «اشخاص» محبوب و مبغوض خدا اشاره شده است، جلب می‌کنم:

الف) نمونه‌ای از کارها و کسان خوشایند خداوند

۱. وَأَخْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (بقره / ۱۹۵؛ آل عمران / ۱۳۴ و

۱۴۸؛ مائده / ۱۳ و ۹۳)، (و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد).

۲. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (بقره/۲۲۲)، (همانا خداوند توبه‌کاران و پاکان را دوست دارد.)

۳. بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (آل عمران / ۷۶؛ توبه/ ۷۴)، (آری هر آنکه به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری نماید همانا خداوند پرهیزگاران را دوست دارد.)

۴. وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (آل عمران / ۱۴۶)، (و خدا شکیبایان را دوست دارد.)

۵. فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران / ۱۵۹؛ ممتحنه / ۸۰)، (پس چون عزم بر کاری کردی توکل به خدا کن که خدا توکل‌کنندگان را دوست دارد.)

۶. وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (مائده / ۴۲؛ حجرات / ۹)، (و اگر داوری کنی پس میان آنان به عدل و داد قضاوت کن زیرا خدا دادگران را دوست دارد.)

۷. وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ (توبه / ۱۰۸)، (و خدا پاک‌ورزندگان را دوست دارد.)

۸. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ (صف / ۴)، (همانا خداوند دوست دارد کسانی را که در راه او صف زده آن‌چنان کارزار می‌کنند که گویی بنیانی استوارند.)

(ب) نمونه افراد و اعمال ناخوشایند الهی

۱. وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (بقره / ۱۹۰، مائده / ۸۷)، (و تعدی نکنید زیرا خدا تعدی‌کنندگان را دوست ندارد.)

۲. وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ (بقره / ۲۰۵)، (و خدا تبهکاری را دوست ندارد.)

۳. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيَرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (بقره / ۲۷۶)، (خدا ربا را فرو می‌کاهد [و نابود می‌سازد] و صدقه‌ها را فزونی می‌دهد و خداوند هیچ ناسپاس گنهکاری را دوست ندارد).

۴. فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (آل عمران / ۳۲)، (پس همانا خدا کافران را دوست ندارد).

۵. وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (آل عمران / ۵۷ و ۱۴۰)، (و خدا ستمگران را دوست ندارد).

۶. إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا (نساء / ۳۶)، (همانا خداوند هر که را که خودپسند و فخر فروش باشد دوست ندارد).

۷. وَلَا تَجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا (نساء / ۱۰۷)، (و از کسانی که به خویش خیانت می‌کنند دفاع مکن که خدا هرکس را که خیانتکار و گنه‌پیشه باشد دوست ندارد).

۸. وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (مائده / ۶۴)، (و خدا تبه‌کاران را دوست ندارد).

۹. وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (انعام / ۱۴۱؛ اعراف / ۳۱)، (و اسراف نکنید زیرا خدا گزافکاران را دوست ندارد).

۱۰. إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ (انفال / ۵۸)، (همانا خدا خائنان را دوست ندارد).

۱۱. إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ (نحل / ۲۳)، (همانا او گردنکشان و مستکبران را دوست ندارد).

۱۲. إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (حج / ۳۸)، (همانا خدا هیچ خیانت‌پیشه ناسپاسی را دوست ندارد).

۱۳. إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص / ۷۶)، (همانا خدا شادخواران را

دوست ندارد.)

۱۴. وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ
(لقمان / ۱۸؛ حدید / ۲۳)، (در زمین خرامان و نازان راه مرو زیرا خداوند هیچ
خراماننده نازنده (مغرور فخر فروش) را دوست ندارد.)

در چارچوب همین خوشاینها و بدآیندهاست که خداوند همه بشریت را
به صلح و سلام فرامی خواند و جهان را خانه امن می خواهد:

وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ (یونس / ۳۵).

و خدا به دارالسلام فرامی خواند و هر که را خواهد به صراط
مستقیم هدایت می نماید.

و انسان ها را به عدل و نیکوکاری فرمان می دهد:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل / ۹۰).
همانا خدا شما را به دادگری و نیکوکاری امر می کند.

و به پیامبر اسلام امر می کند که پیروان همه ادیان آسمانی را به وحدت
بر مدار توحید و حریت دعوت کند:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا
لَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا
أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا تَقُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ
(آل عمران / ۶۳).

بگو: ای اهل کتاب: بیایید به سوی کلمه ای که میان ما و شما
یکسان است و آن اینکه جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او
ندانیم و هیچ یک از ما دیگری را پروردگار خود نیانگارد.

و به همگان دستور می دهد که:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ (مائده / ۲).

در نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون و تعامل کنید و هرگز بر گناه
و عداوت کسی را یاری نکنید.

براساس مضمون یک حدیث قدسی، خداوند خطاب به بندگانش
می‌فرماید: طُوبَى لِقَوْمٍ عِبَدُونِي حُبًّا^۱ (خوشا و زهی به حال مردمی که مرا از
روی عشق می‌پرستند).

از نظر قرآن میزان و ملاک ایمان عشق است، هر آن‌که او مؤمن‌تر
است عاشق‌تر است. وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (بقره / ۱۶۵)، (آنان که ایمان
آورده‌اند سخت عاشق خدایند). این حدیث قدسی را هم از امام صادق(ع)
بشنویم که خدا فرموده است: كَذِبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُحِبُّنِي فَإِذَا جَنَّهُ اللَّيْلُ نَامَ
عَنِّي؛ أَلَيْسَ كُلُّ مُحِبٍّ يُحِبُّ خَلْوَةَ حَبِيبِهِ؟^۲ (دروغ می‌گویند آنکه می‌پندارد
مرا دوست می‌دارد اما شب که تاریکی او را فرا می‌پوشاند (تنها می‌شود) از
من یاد نمی‌کند و می‌خوابد؛ مگر نه این است که هر عاشقی خلوت معشوق
را مغتنم می‌داند؟). اگر تو عاشق من بودی، شب که تاریک می‌شد با من
تنها می‌شدی با من به مغازله و عشق‌بازی می‌پرداختی؛ و مگر نه عاشق
هروقت معشوق خویش را در خلوت می‌یابد به او می‌پردازد؟ خود امام
صادق(ع) در مناجات با خدایش می‌فرماید:

سَيِّدِي! إِنِّي مِنْ حُبِّكَ جَائِعٌ وَ لَا أَشْبَعُ، أَنَا مِنْ حُبِّكَ

۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار (به نقل از محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۱،
ص ۵۰۷، ح ۶۶۵).

۲. صدوق، امالی، ص ۱/۲۹۲.

ظَمَانُ لَا أَرَوِي، وَاشَوْقَاهِ إِلَى مَنْ يَرَانِي وَلَا أَرَاهُ^۱
 آقای من! من گرسنه عشق توام آن سان که هرگز سیر نمی‌شوم،
 و من تشنه مهر توام آن چنان که هرگز سیراب نمی‌شوم؛ وای
 چقدر عاشق و شائق آن موجودی هستم که مرا می‌بیند و من او
 را نمی‌بینم!

و نیز آن بزرگوار فرموده است:
 الْقَلْبُ حَرَمُ اللَّهِ فَلَا تَسْكُنْ فِي حَرَمِ اللَّهِ غَيْرَهُ^۲
 دل حرمرای خداست و در سراپرده خدا جز خدا را راه مده.
 یعنی هر که جز خدا در دل تو جانشین و جایگزین شده باشد، دل تو را
 غصب کرده است.

پنجم) رفتارشناسی پیامبر(ص)

از آن جا که سیره (رفتارهای ویژه) پیامبران، حجت و لازم‌الاتباع است و در
 اسلام از منابع کشف حکمت عملی دین قلمداد می‌گردد، با اشاره به چند
 نمونه از رفتار پیامبر اسلام(ص)، سخنم را پایان می‌بخشم؛ در آیات قرآن از
 شخصیت و رفتارهای مهرآمیز و عاشقانه رسول گرامی(ص) با مردم بسیار
 سخن به میان آمده است، از جمله:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ،
 حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ (توبه / ۱۲۸).

۱. سیدابن طاووس الحسینی، اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۱۳۵ / علامه مجلسی، بحارالانوار،
 ج ۹۴، ص ۳۳۸.

۲. بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۲۵.

از خود شما پیامبری برانگیخته شده است که آنچه شما را می‌آزارد بسیار بر او سخت است (چیزی که شما را می‌آزارد او را سخت آزاده می‌کند) بر شما حرص می‌ورزد (سخت غم شما را می‌خورد) نسبت به مؤمنان رئوف و رحیم است.

رئوف و رحیم، از صفات خداست و خداوند در این آیه می‌فرماید: این دو صفت، از صفات پیامبر من نیز است. در جای دیگر آمده است: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَنْ لَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (شعراء / ۳). (از این غم که مردم ایمان نیاورده و هدایت نشده‌اند، نزدیک است که قالب تهی کنی). نیز می‌فرماید: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ؛ (آل عمران / ۱۵۹)، (به خاطر رحمت خدا تو مهربان شدی، اگر تندخو می‌بودی و قلب سختی می‌داشتی همه از پیرامون تو پراکنده می‌شدند). اما همه عاشق تو شدند، چون تو عاشق همه بودی و با مردم عاشقانه رفتار کردی.

تاریخ می‌گوید: وقتی پیامبر(ص) عزم فتح مکه کرد، قبل از ورود در بیرون این شهر اردو زد؛ ابوسفیان - که در آن روزگار بزرگ مکه بود و براساس نظام سیاسی قبائلی، او حاکم این شهر مهم تاریخی دینی و اقتصادی جزیره العرب به شمار می‌رفت - برای ارزیابی اوضاع به خارج شهر رفت و از بلندی مشرف بر اردوگاه سپاه پیامبر(ص) ایستاد و به آن نگاه کرد تا توان او و سپاهیانش را برآورد کند. در این لحظه دید یاران شیفته و شیدای پیامبر(ص)، اطراف او حلقه زده‌اند و زمانی که پیامبر(ص) وضو می‌سازد یک قطره از قطرات آب وضوی او به زمین نمی‌ریزد و مردم قطرات آب را به قصد تبرک در هوا می‌گیرند؛ سپس پیامبر(ص) و یارانش به نماز ایستادند، و ابی‌سفیان نمی‌دانست معنی نماز چیست، اما مشاهده کرد در آن بیابان وسیع و بسیط، جمعی بزرگ و سترگ با نظمی شگفت و

شکوه‌مند همه صف بسته‌اند؛ وقتی پیامبر به عنوان جزئی از این عبادت قیام می‌کند، همه می‌ایستند؛ هرگاه خم می‌شود و رکوع می‌کند، همه رکوع می‌کنند؛ و وقتی به خاک می‌افتد و خضوع می‌کند، همه چون او به قصد خضوع به خاک می‌افتند؛ گفت: ما شکست خورده‌ایم و کار ما تمام است، به لات و عزا (نام دو بت بزرگ جزیرهٔ العرب) قسم که من نه شنیده‌ام و نه دیده‌ام که مردمی این‌چنین شیفته و شیدای رهبر خود باشند؛ دیگر نمی‌توانیم تاب بیاوریم و باید تسلیم شویم؛ اینان عاشق‌اند و مقابله با عشق ممکن نیست!

این صحنه‌ای از سرآغاز قدرت‌یابی پیامبر اسلام(ص) بود، نمونه‌ای نیز از واپسین روزهای حیات او نقل می‌کنم. در آخرین لحظه‌ها و در واپسین روز حیات نیز که در اوج قدرت و محبوبیت به‌سر می‌برد، از بستر بیماری برخاست و با حالتی نزار و تبار به مسجد آمد، صفوف جمعیت عظیمی را که برای نماز به مسجد آمده بودند شکافت و به نزدیک محراب آمد، ایستاد و خطاب به مردم فرمود: که حبیب من مرا فراخوانده است، من در شرف سفرم، سفر ابدی. در آخرین لحظه‌های حیاتم می‌خواهم از همه شما طلب رضایت کنم. اگر کسی از من آزرده است و یا بر من حقی دارد، یا مرا ببخشد یا حقش را از من بازستاند. مردم منفعل و شرمگین، سر به زیر افکنده بودند و عرق‌ریزان به کلمات پیامبر(ص) گوش می‌دادند؛ برای بار دوم پیامبر(ص) تکرار کرد: اگر بر من حقی دارید بگویید و بازستانید که اگر در قیامت و پیش روی دیگر انبیاء و در محضر خدا، حق خویش از من مطالبه کنید، سخت‌تر از آن است که امروز از من مطالبه کنید. باز کسی چیزی نگفت. بار سوم وقتی همان کلمات را تکرار کرد، پیرمردی از میان مردم برخاست و گفت: یا رسول‌الله! آن روز که به شهر طائف آمده بودی و

خواستی تازیانه بر مرکب خویش بزنی، سر تازیانه شما بر شکم من اصابت کرد، فرمود: بروید و تازیانه مرا بیاورید تا او با همان تازیانه بر شکم من بنوازد، تازیانهٔ پیامبر(ص) را آوردند و به دست پیرمرد دادند، مرد گفت: یا رسول الله! هنگامی که تازیانهٔ تو به من اصابت کرد پیراهن من به کناری رفته بود، پیامبر پیراهنش را کنار زد تا تازیانه بر شکم عریانش نواخته شود که یکباره مرد دیوانه‌وار خود را به آغوش پیامبر(ص) انداخت و آن حضرت را به برگرفت و فریادکنان گفت: یا رسول الله مرا ببخشید!؛ مسجد یکپارچه گریهٔ شوق شد، پیامبر(ص) به پیرمرد فرمود: من به تو نوید بهشت می‌دهم، خداوند بهشت را بر تو واجب کرد.

آنهایی که سرزمین سخت‌خشن و خشک جزیرهٔ العرب را دیده‌اند، و با تاریخ سراسر خشم و خشونت عرب آشنايند، معنی چنین رفتارهایی را بهتر درک می‌کنند و ارزش ظهور چنین رهبری را در میان چنان قومی و در چنان اقلیمی می‌فهمند.

نتیجهٔ بحث

اگر معرفت‌شناسی، عشق‌پیوند است؛ و آفرینش عشق‌بنیاد، خدا عاشق است و هستی و جهان شیدا است، انسان شیفته است و پیامبر مهربان، دین همان عشق است و عشق همان دین؛ چرا آدمیان عاشق همدیگر نباشند؟ و دولت‌ها ملت‌ها را به مدارا، مدیریت نکنند؟ و دولت‌ها و ملت‌های جهان با هم در صلح نزنند؟ و زمین، خانهٔ امن بشر نگردد؟ من تصور می‌کنم برآیند بینش‌ها و بنیان‌هایی که مذکور افتاد می‌توانند منشا سامان‌یابی دستورها، بلکه نظام جامعی برای تنظیم مناسبات و روابط توأم با مدارا میان آدمیان باشد.



نیچه و حافظ

رضا سلیمان حشمت*

از جمله ویژگی‌های استاد دکتر رضا داوری اردکانی احترام و ارادت بسیار ایشان است به شاعر بزرگ ایران لسان‌الغیب خواجه حافظ شیراز، نسبت به آرا و نظریات شاعر و فیلسوف آلمانی نیچه نیز همواره توجه و التفات داشته‌اند و مگر می‌شود در روزگار ما در راه تفکر به فرزانه‌ای چون او بی‌اعتنا بود؟ این متن را که ابتدا به صورت سخنرانی در دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی ایراد شده به حضور گرامی آن استاد تقدیم می‌کنم.

همه عمر برندارم سر از این خمار مستی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد دگران روند و آیند تو همچنان که هستی

فرا تر از مماثلت^۱

این ابیات از شیخ اجل سعدی شیراز را، که بیت اول آن یادآور کلمه شریفه «الست» است بیت دومش عبارت «انی لا احب الا فلین» منادی ایمان و توحید حضرت ابراهیم(ع) را به ذهن متبادر می کند، نظر به حیث خلاف آمد عادت آن در مصرع دوم بیت اول با موضوع بحث ما در اینجا مناسب یافتیم و آن را در سرآغاز سخن قرار دادم.

وقتی به عنوانی نظیر «نیچه و حافظ» برمی خوریم، شاید اول این پرسش به ذهن خطور کند که چه نسبتی را می توان میان فیلسوف نیست انگار قرن نوزدهم آلمان و شاعر بزرگ پارسی گوی عالم اسلام در قرن هشتم هجری برقرار کرد؟ و شاید نظر به قسمی پژوهش معطوف شود که در آن خواسته باشند تا در مطاوی آثار و مضامین کلام نیچه نشان و رد پای بیابند از ترجمه های اشعار حافظ به آلمانی در قرن هجدهم و ترجمه ماهر از دیوان حافظ که می دانیم چه مایه بر گوته اثر کرده و تأثیرش در دیوان شرقی - غربی کاملاً هویدا است.^۲ اما در اینجا

۱. analogie, analogy

۲. اتفاقاً نیچه از همین طریق حافظ را می شناخته و در آثار خود بارها از حافظ و گوته همراه هم نام برده و هنر و بصیرت شان را ستوده است. در ردّ ثنویت متعارف و جدایی تن و جان تا فطانت تمام می نویسد: درباره این یگانگی جان و حس حافظ را به یاد آورید. گوته نیز تا اندازه ای دارای این هنر بوده است. به جاست شعر او را درباره حافظ نقل کنیم: «به حافظ میخانه ای که تو ساخته ای از هر خانه ای بزرگ تر است. همه جهانیان نیز نمی توانند شرابی را که تو انداخته ای، تا آخر بنوشند. ققنوس

مقصود بحثی تطبیقی،^۱ است که در آن ضمن قبول وجوه اختلاف و تفاوت در آراء و نظریات آن دو و تعلق هر کدام به سنت و تاریخ و فرهنگی متفاوت با دیگری، به دنبال یافتن جهات اشتراک و تشابهی هستیم که بتوانیم از آن همچون اساسی برای یک همسخنی میان آنان و از آنجا میان این دو سنت فکری - فرهنگی مهم بهره بجویم.

نیچه با انتقاد از فلسفه در تاریخ آن از زمان سقراط و افلاطون تا عصر خود بر سر آن است تا اگر بتواند از فلسفه و مابعدالطبیعه گذشت حاصل کند و طرحی نو درافکند. اما علی‌رغم تزلزلی که در این بنای رفیع دوهزار و چهارصد پانصد ساله ایجاد کرد، خود هرگز نتوانست از چنبره نفوذ آن آزاد شود و تا تن و بنیاد مابعدالطبیعه رسوخ کند، مع ذلک راه جدیدی فراروی انسان گشود. از سوی دیگر حافظ شاعری است که ما ایرانیان او را بیش‌تر به وصف عارف می‌شناسیم، رند عافیت‌سوزی که همه ادعاهای مطلق عقلی را رد می‌کند و هرگونه زهد ریایی را برنمی‌تابد. بنابراین، تشابه و مماثلت میان این دو را یکی در پیروی از دیونوسیوس^۲ ایزد یونانی عشق و شراب و سرمستی و پایکوبی و دیگر در حیث رندی و خراباتی‌اش می‌توان جست و مگر خواجه نسروده:

میهمان توست، تو همه چیزی: میخانه‌ای، شرابی، ققنوس نیز هستی: جاودان در خود فرو می‌روی و جاودان از خود بیرون می‌آیی. مستی مستان از توست... برای چه شراب می‌خواهی؟ برای چه شراب می‌خواهی؟ (هومن، ص ۷-۸). این در حالی است که نیچه (۱۳۷۵، ص ۷۸-۷۹) مخالف جدی نوشیدن شراب و میخوارگی بوده و باور به شادی‌آوری شراب را مسیحی می‌دانسته است.

1. Comparative

2. Dimysus

سخن از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جوی
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

و مگر از فتنه‌های آخرالزمان به دیر مغان پناه نجسته:

خواهم شدن به دیر مغان آستین‌فشان زین فتنه‌ها که دامن آخرالزمان گرفت
مماثلت همچون تناسب در علم حساب و تشابه در علم هندسه^۱ ناظر به
تساوی^۲ است اما تساوی در نسبت‌ها. این معنا در کتب حکمی و تفسیری ما
مبتنی بر تشابه به عالم کبیر و عالم صغیر و کتاب تکوین و کتاب تدوین در
تأویل به کار رفته است و تمثیل در ادبیات نیز استعمال آن است در نقص
حکایات و قصص ضرب‌المثل‌ها.

مقصود از مماثلت عینیت^۳ و غیریت^۴ هیچ کدام نیست، وضعی است
سوای دو حالت مطلق سلب و ایجاب و وجدان و فقدان. در عرصه
فرهنگ‌ها و فلسفه‌ها نیز در مباحث تطبیقی اساس، قیاس و مماثلت است،
مثلاً گفته می‌شود غسل تعمید در مسیحیت نظیر اذان خواندن در گوش
نوزاد یا گفتن شهادتین در اسلام است. پیداست غسل کردن غیر از ادای
کلمات خاصی است که از آن به اذان و اقامه تعبیر می‌شود اما در این مورد
همان نقش و کارکرد^۵ را دارد. یا از باب مثالی دیگر می‌گویند که

۱. مبتنی بر قضیه مشهور طالس.

۲. equality برای توضیح بیش‌تر درباره مماثلت رجوع فرمایید به: پل فولکیه.
هستی‌شناسی، ترجمه یحیی مهدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۴
۲۷- و هانری کوربن، فلسفه ایرانی تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس.

3. Identity

4. Diversity

5. Function

فرشته‌شناسی زرتشتی نظیر و مشابه اسطوره‌شناسی^۱ «یونانی است و قهرمانان اساطیر یونان مثل پهلوانان خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌های ایرانی‌اند، یعنی همان وضع و حالت را دارند. بنابراین، بستن فرهنگ‌ها به روی یکدیگر براساس قول به غیریت تام و نیز خطا و لغزش در یکی دانستن و قول به عینیت مطلق براساس عقیده به وحدت پیشینی^۲ در باب طبیعت آدمی، هر دو در این وجهه نظر تطبیقی که در پی گفتگو و همسخنی برمی‌آید، مردود و منتفی است. هگل و مولوی یا جان هیک و مولوی را بدون توجه به مبادی متفاوت و اختلاف تاریخی یک‌سخن و هم‌عقیده پنداشتن خطا است همچنان که قلم منع ورع برگونه بحث تطبیقی کشیدن و امکان گفتگو را نفی کردن نارواست.

اما مماثلت را در بحث‌ها و مطالعات تطبیقی حتی تحصلی‌مذهبان به کار می‌بردند. همچنین مستشرقان به اقتضای قول به اخذ و اقتباس بسیار کوشیده‌اند تا ارتباط تاریخی اقوال را به نحو تجربی و به اصطلاح پسینی^۳ بیابند و در آثار خود بیاورند و این همه در حیطه تجربه و تاریخ و قلمرو وجود اشیاء قرار می‌گیرد و ارتباطی به ذات و ماهیت و منشأ فراتاریخی واحد امور پیدا نمی‌کند. بنابراین، مماثلت می‌تواند بی‌بنیاد و روش‌شناختی و یا واحدبن و بنیاد و ماهیت‌شناسانه تلقی شود.

به طور مشخص در مورد این بحث یعنی نیچه و حافظ مراد بیان صرف نحوی مماثلت نیست، بلکه بازگوی این نکته است که این هر دو ساحتی را

1. Mythology

2. A priori

3. A posteriori

ورای کیش و عادت و ظاهر فرا آدمی ما می‌کشایند که با ذات آدمی و حقیقت انسان مربوط است، به‌گونه‌ای که این معنا به صورت فراکیشی و خلاف آمد عادت‌گویی در اشعار حافظ و هم در اقوال نیچه به ویژه کلمات قصار وی^۱ جلوه‌گر آمده است و البته پیداست که حوالت تاریخی و فرادش‌های^۲ هر یک از این دو متفاوت با دیگری است و همسخنی به معنای یکسخنی نیست، به این معنا که علی‌رغم اختلاف و تغایر و حتی مخالفت گفتگو میان آنان - به شرحی که خواهد آمد - شدنی است.

ویژگی میان‌رشته‌ای^۳ بحث

در تاریخ فلسفه وقتی به نیچه می‌رسیم سروکارمان با یک شاعر فیلسوف است یعنی کسی که فلسفه او با شعرش آمیخته است و در شناخت و شناساندن مقام هولدرلین^۴ در ادبیات و شعر آلمانی بسیار کوشیده و مساعی‌اش نیز مؤثر افتاده است. دو دیگر آنکه زبان‌شناسی^۵ است. مطالعات و پژوهش‌های زبان‌شناختی در قرن هجدهم به صورت دانشی مضبوط^۶ و رشته‌ای مستقل آغاز شد و چنان که می‌دانیم نیچه استاد این رشته در

۱. aphorisms: کلمات قصار یا گزین‌گویی‌ها از قبیل این سخن نیچه در باب سقراط: من چندان به سقراط نزدیکم که نمی‌توانم با او مخالفت نکنم.

2. Tradition

3. Interdisciplinary

4. Holderlin

5. Philology, philologist

6. discipline

دانشگاه بال حتی پیش از اخذ مدرک دکتری بوده و استادش ریچل همواره کفایت او را در این رشته و مهارت او را در زبان‌های یونانی و لاتینی می‌ستوده است. بنابراین، در نحوه سلوک نیچه آن تقسیم‌بندی متعارف بنیادین که در آن شعر را امری ذوقی و فلسفه را کوششی عقلانی و استدلالی و این دو حوزه را از زمان یونان باستان تا تحصیلی مذهبانی نظیر اگوست کنت دو امر اساساً متفاوت و حتی مخالف تلقی می‌کنند منتفی می‌شود و در واقع بیگانگی و جدایی ادبیات و فلسفه در این قسم فلسفه به اقتضای اراده‌انگاری^۱ و قول به اراده معطوف به قدرت زوال می‌پذیرد، صورتی از اراده معطوف به قدرت در اراده معطوف به معرفت یعنی در خودآگاهی و فلسفه ظاهر می‌شود.

نتیجه آنکه در اینجا ادبیات و زبان‌شناسی و شعر و فلسفه به هم می‌آمیزند. رشته دیگری که باید بر اینها افزود روان‌شناسی است و اطلاق آن در پژوهش‌های مربوط به تاریخ ادیان و سرگذشت اقوام.

از سوی دیگر حافظ نیز عالم بزرگی است و از اهل فضل و ارباب دانش روزگار خویش به شمار می‌رود. از علوم تفسیر و کلام و فلسفه و موسیقی و از ادب تازی و فارسی به‌غایت کمال بهره‌مند است و در تفکر عارفانه و رندانه بی‌نظیر و فوق‌العاده. همچنان که کلام نیچه تند و گزنده و در نفی خردانگاری^۲ و اخلاق بردگان بی‌پروا است، اشعار حافظ نیز صریح و خرابکارانه است، اما خرابی از زهد مطلق دنیا و عقبی که خود در عین

1. Voluntaris

2. Ratioalism

آبادی است. تأکید ما در این مقاله بر مشابهت و مماثلت این دو بزرگ در حیث فراکیشی^۱ اشعار حافظ و سخنان نیچه هر دوست که خود از رندی حافظ و دیونوسوسی بودن نیچه نشأت می‌گیرد و چنان وضعی ایجاد می‌کند که ما بتوانیم آن دو را با هم ببینیم و مقایسه کنیم. بنابراین، این بحث نیز خصیصه^۲ میان‌رشته‌ای خواهد داشت و در آن مطالبی به ویژه زبان‌شناختی، فقه اللغه‌ای و مربوط به ریشه‌شناسی کلمات^۳ به اقتضای موضوع خواهد آمد.

دو کلمه یونانی هست که پارمنیدس آنها را به کار برده یعنی doxa و paradoxa. کلمه دوکسای یونانی با تکثسه^۴ اوستا و کیش و دخشه پهلوی هم‌ریشه و هم‌معنی و به معنای عادت و خلق و خوی و ظاهر است. معمولاً معادل آن را در فارسی پنداشت و ظن و گمان قرار می‌دهند. دوکسا عقیده‌ای است که براساس دأب یعنی عادت مستمر و به کلام ظاهر همگان آن را می‌پذیرند بی‌آنکه درباره‌اش بیندیشند. یا همچون تغیر و حرکت در کلام پارمنیدس و زنون است که بنیادی معقول ندارد اما به حکم ظاهر و حس نااندیشده و پرستش ناشده باقی مانده است و یا چیزی است که از طریق جمع به عنوان میراث گذشتگان و مانند آن به تعبیر فلاسفه قیام ظهوری^۵ «فرد منتشر»^۶ به افراد منتقل می‌شود و در اصل از بیرون

1. Parajoxicalness

۲. etymon, etymologique: یعنی منشأ حقیقی و ریشه اصلی کلمه از etymos
اتوموس یونانی به معنای حقیقی. نک: چمبرز ذیل واژه.

3. Takaesha

4. Existence, existance

5. Dao Man, On, They

آمده و بنابر اصل تقلید و سرایت درونی آدم شده است. در مقابل doxa و کیش و دخشه فراکیش یا paradox قرار دارد و معنای آن همچنان که پیداست فراروی از کیش و ظاهر و گذشت از عادات و پنداشت است. برای این کلمه در فرهنگ‌ها و کتب لغت سه معنا یا بهتر بگوییم سه وجوه معنایی ذکر کرده‌اند: اول همان که حافظ از آن به خلاف آمد عادت تعبیر کرده:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
دوم قول و سخنی که به ظاهر نادرست و محال نشان می‌دهد ولی در اصل حق و صواب است یا می‌تواند باشد. نظر به همین معنا است که کوربن آن را معادل لفظ «شطح» رار می‌دهد، با آنکه شطح در لغت به معنای حرکت تند و ناگهانی و سرریز شدن دیگ است. شطح همین خاصیت را دارد یعنی اگر به آن برخوردید در نظر اول آن را نادرست می‌یابید و چه بسا کفرآمیزش بیندارید ولی وقتی شرح آن را مثلاً در شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی می‌خوانید به درستی آن پی برده تصدیقش می‌کنید. گوینده شطح نیز آن را در حالت وجد و بیخودی و سکر یافته و در آن بر زبانش جاری شده اگر نه در این اوضاع و احوال عادی و در حال صحو و هوشیاری رعایت ظاهر و دخشه و معانی متداول و متعارف و حفظ مقتضیات مقام فرق فرض است. وجه سوم تناقض‌گویی است. فراکیشی یعنی گذشت از کیش بیانی با خود متناقض است. اگر تناقض را مطلقاً بپذیریم که اصلاً سخن گفتن و اندیشیدن صقع می‌شود، قطعاً ما برای اندیشیدن به گونه‌ای از ثبات و عینیت یا این همانی نیاز داریم، همچنان که به غیریت و این نه‌انی. اما فراکیشی تناقض‌گویی است وقتی که این تقابل و تناقض بر حسب تجربه

معمول و در ساحت امور عادی ملحوظ شود، اما در ممتنع و مرتبه‌ای دیگر وضع چنان نباشد؛ همان‌طور که در بیت سابق‌الذکر کسب جمعیت از زلف پریشان حاصل آمده حال آنکه پریشانی و کثرت با جمعیت خاطر و وحدت حسب معمول سازگاری ندارد. اما وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در اصل متناقض نیست و کثرت جلوات را نافی وحدت ذات نباید پنداشت.^۱ بر این وجه این سه معنا را سه وجه معنایی و در اصل واحد و پذیرفتنی می‌توان تلقی کرد اما اگر آن را به معنای تناقض یا تناقض‌نما بگیریم غیرقابل قبول واقع و دفع آن لازم دانسته می‌شود.

نکته مهم آن است که توجه به تقابل دوکسا و پارادوکسا اختصاصی به یونان ندارد. در اوستا تکثشه در مقابل دثنا^۲ است. بنابراین، در اینجا این تقابل به صورت تقابل کیشداری و دینداری مطرح می‌شود. دثنا از مصدر اوستائی «دا»^۳ به معنای شناختن و اندیشیدن برآمده که برابر است با «ریشه‌دهی»^۴ در سنسکریت و این کلمه در پهلوی شده دین. واژه دین در میان اعراب دوره جاهلیت پیش از اسلام و استعمال قرآنی آن نیز به کار می‌رفته و زبان‌شناسان گفته‌اند آنها آن را از آرامی‌زبانان گرفته‌اند و اصل

1. paradox, paro – dors, n. that which contrary to received opinion: that which is apparently absurd but is or may be really true: a self – contradictory statement ... Gr. Paradoxos, on, contrary to opinion – para, beside, beyond, doxa, opinion. Chambers twentieth century Dictionary.

2. Daena

3. Da

4. Dhi

این کلمه اکدی بوده و بعد سومریان و بابلیان میانه و سپس آرامی‌زبانان آن را به کار برده‌اند. عجیب آن است که در میان اعراب کلمه دین به معنای کیش و آیین و عادت و هنجار استعمال می‌شده، یعنی درست خلاف معنای دثنای اوستائی (دهخدا، ذیل واژه).

معنای اخلاق در نظر نیچه

هنگامی که سخن از اخلاق به میان می‌آید برای ما مسلمانان این معنا تداعی می‌شود که اخلاق و ادب همواره از تعالیم انبیاء بوده و حاصل و نتیجه بعث پیامبر اکرم (ص) به استناد حدیث مشهور آنی بعث الاتم مکارم الاخلاق^۱، تتمیم مکارم اخلاق ذکر شده و از صفات آن حضرت در قرآن مجید خلق عظیم آمده است.^۲ تقسیم سه‌گانه متعارف از فروع دین یعنی عبادات «احکام» و «معاملات» و «اخلاق» از جمله ناظر به اخلاق است. آثار مختلف و متعدد دینی و فلسفی در عالم اسلام در این باب که در فلسفه بخش مهمی از حکمت عملی محسوب می‌شود به نگارش درآمده و حتی اصل معرفت نظری و عملی را در درس‌ها و مجالس درسی خود به هم آمیخته و تحت عنوان اخلاق و عرفان تعلیم می‌کرده‌اند. در میان اصحاب طریق و ارباب معرفت بزرگانی همچون مرحوم میرزا جواد آقا ملکی تبریزی به معلم اخلاق شهره بوده‌اند نقل است که ایشان در قنوت

۱. ظاهراً این حدیث در منابع روایی شیعی با همین مضمون اما به صورتی دیگر نقل شده است.

۲. و انک لعلی خلق عظیم و نیز کریمه فبما رحمه من الله کنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک. ۳: ۱۵۹.

نماز این بیت از حافظ را می‌خوانده‌اند:

زان پیش‌تر که عالم فانی شود خراب ما را ز جام باده گلگون خراب کن
به لحاظ اجتماعی نیز گفته‌اند:

از این بالاتر محلی مجوی که خوانندت مردم پسندیده‌خوی
در این حال می‌شنویم که می‌گویند نیچه به اخلاق و فضیلت تاخته و بنای آن را در غرب برانداخته و به رواج بی‌اخلاقی پرداخته، پیداست که نمی‌پسندیم و افکار و آرائش را شیطانی می‌پنداریم؛ بعضی نیز با همین تصور نیچه بر ساخته خود را می‌ستایند، چرا که او را ضد دین و اخلاق و مروج بی‌دینی و زندقه و کفر و الحاد مبلغ منورالفکری و آزاداندیشی عصر تنویر افکار^۱ می‌پندارند. این تصور از نیچه به کلی غلط و مبتنی بر سوء فهم از اوست. خود نیچه در *آنک/انسان*^۲ که آن را اندکی پیش از ضربه نهایی بیماریش نگاشته به کرات و مرات و با تعبیر مختلف به بی‌اعتنایی همعصرانش (ص ۴۳) و اینکه وقت او هنوز فرا نرسیده (ص ۱۰۵ - ۸۸۹) متعرض شده و نوشته است (ص ۴ - ۱۳۳): «تا امروز هیچ چیز نسبت به من بیگانه‌تر و بی‌ربط‌تر از تمام گونه‌آزاداندیشان (Libres penseaus) اروپایی و امریکایی نبوده است. جدایی خود را از این سطحی‌اندیشان و دلقکان اصلاح‌ناپذیر «ایده‌های نوین حتی ژرف‌تر از دوری خود از مخالفانشان حس می‌کنم. آنها نیز به شیوه خود خواستار «بهبود بخشیدن» به نوعشان به تقلید از تصور خویش‌اند، آنها جنگی سازش‌ناپذیر علیه آنچه من هستم، آنچه من می‌خواهم، اگر آن را درک می‌کردند، برپا خواهند کرد.»

1. The age of enlightenment, la sieclo de la lumier, Aufklaerung

2. *Ecce Homo*

پس مسأله چیست؟ نکته آن است که اخلاقی که نیچه مطرح می‌کند، می‌کوشد به آن سوی نیک و بد مرور کند و با اخلاق جاری و متعارف به مقابله برخیزد و به همین کیش برمی‌گردد. در زبان‌های اروپایی برای اخلاق دو کلمه هست، یکی در اصل یونانی و دیگری لاتینی و هگل به تمایز میان این دو قائل است. هر دوی این کلمات با کلمه اخلاق فارسی و عربی اشتراک معنایی دارد. کلمه *ethiros* و *ethec* مأخوذ از *ethos* یونانی است (چمبرز، ذیل واژه). *ethos* به معنای جا و مکان است هنگامی که انسان به چیزی خو می‌کند می‌گویند آن چیز یعنی آن صفت یا رفتار در او جا گرفته لانه کرده و عادتش شده است، این می‌شود اخلاق یعنی خلق و خوی و عادت و دأب. در علم اخلاق نیز می‌گویند غرض ملکه شدن صفات نیک و خصایص حمید برای فرد است به گونه‌ای که وی در مقام عملی بدون لطف و به آسانی به اقتضای آن رفتار می‌کند و در مقابل به همین گونه از بدیهی و رذایل اجتناب ورزد. اتوس در مقابل *pathos* یونانی است که به معنای درد و هیبت است. وقتی درد به سراغ آدم می‌آید نظم معمول زندگیش مختل می‌شود و از امور عادی باز می‌ماند و چنان که می‌دانیم سقراط فلسفه را به درد تشبیه می‌کرد: درد زایمان.

نیچه نیز تأملات نابهنگام^۱ را نوشته، کنایه از اینکه تفکر و فلسفه در صورت اصیل خود همواره نابهنگام و خلاف آمد عادت و به این اعتبار غیراخلاقی^۲ است و نه البته ضد اخلاقی.^۳

اما کلمه لاتین *moral* و *morality* از *moris* و *moralis* به معنای

1. Untimely

2. Immoral

3. Anti – moral

شیوه و دأب و نیز آداب و رسوم اخذ شده است (چمبرز، ذیل واژه). در اینجا انفعال و پذیرندگی از بیرون و قیام ظهوری مجازی^۱ نسبت به اتوس روشنی و وضوح بیش‌تری دارد. اتوس و اینک چنان که کی‌یر کگور بیان می‌کرد مرحله خودآگاهی و قانون‌پذیری قیام ظهوری حقیقی^۲ است و از این حیث با فلسفه سازگار و قابل جمع بلکه در نظر وی عین آن است، اما مورال بیش‌تر به فرد منتشر تعلق دارد. اگر اخلاق را به آداب و عادات برگردانیم و نیک و بدهای جاری و هنجارهای جوامع مختلف و فرهنگ‌های گوناگون را صرفاً تاریخی و تاریخ را بی‌بنیاد^۳ بدانیم و منشأیی برای اخلاق در سرشت و طینت و ذات و فطرت انسان قائل نباشیم، چگونه می‌توانیم مثلاً با قول به جدایی احکام خبری از انشایی همچون نوکانتیان از نسبی‌انگاری^۴ و مذهب اصالت مواضعه^۵ احتزار کنیم؟ در این حال نیست‌انگاری اخلاقی اجتناب‌ناپذیر و قطعی است و شاید به نظر آید نیچه به قول به اصالت وجهه نظر یا منظرانگاری^۶ که منتسب به اوست، از این عقیده که در روزگار وی به بیان خودش (۱۳۷۷، ص ۲۴) برخی روان‌شناسان انگلیسی بدان قائل بوده‌اند استقبال و آن را تلقی به قبول می‌کند اما چنین نیست. البته نیچه قیام و اتکاء اخلاق متعارف بر عادت را به عنوان امر واقع قبول دارد اما آن را شایسته و برازنده انسان نمی‌داند و می‌گوید عادت شرمگاه درون انسان

1. Inauthentic existence

2. Authentic existence

3. Groundless

4. Relativism

5. Convictionalism

6. Perspectivism

است و تابع عادت شدن فیلسوفانه و متفکرانه نیست. امر اخلاقی در نظر وی البته ذاتی و پیشینی نیست نیک و بدهای مطلوب و مقبول وی نیک و بدهای مقرر شده از سوی ابرمرد است که اخلاقش اخلاق خواجهگان است. نیچه بسیار اهتمام کرده تا ریشه اخلاق جاری و مرسوم را در تاریخ غرب جستجو کند و بیابد و نتیجه آنکه اخلاق متعارف در مغرب زمین اخلاق مسیحی است که اخلاق بردگان است.^۱ در تبارشناسی اخلاق می‌گوید بردگان یهودی در فلسطین که زیر سلطه سروران رومی خود به سر می‌بردند کینه‌توزانه بر آن بوده‌اند تا ارزش‌های خود را حاکم کنند، از همین روی در صدد مظلوم‌نمایی و جلب ترحم و دلسوزی (ص ۶۱) و نفی دنیا و جنگ و نزاع بر سر آن برآمدند و کم‌کم آنچه را که در حکم دست‌افزار و قسمی تشبثات بوده و به اصرار تبلیغش می‌کردند خود باور کردند؛ لیکن کینه‌توزی (Ressentiment) آنان نسبت به ارباب مستلزم نفاق و ریاکاری بوده است. از همین جاست که همیشه مظلوم‌نمایان وقتی به قدرت می‌رسند بی‌محابا به خشونت و انتقام دست می‌یازند. به اعتقاد نیچه اخلاق و سیاست جدید نیز چه به صورت سوسیالیستی و چه در وجه لیبرالیستی‌اش از درون این اخلاق سربرآورده و همان شعارها را در انسان‌دوستی و برابری انسان‌ها و نفی سلطه سر می‌دهد، اما در باطن قایم به اخلاق بردگی و ستایش ارزش‌های بردگی و در نتیجه مستلزم نفاق و خشونت است. این شعار مشهور که اگر به این طرف صورتت سیلی زدند طرف دیگر صورتت را پیش آر، در اخلاق مسیحی ناظر به مظلوم‌نمای و از

۱. چنان‌که می‌دانیم به خود مسیح (ع) علاقه و احترام قائل بوده و ایشان را نمونه‌ای از ابرمرد Übermensch در گذشته برشمرده است.

سوی دیگر عقیده به برتری قائل آن است زیرا دیگری را به خشونت طلبی و خود را به دلرحمی و صلح‌جویی منتسب می‌کند و بی‌تردید صلح بر جنگی رجحان دارد. این ترفند می‌تواند به صورت‌های دیگر مبدل و مثلاً در قالب دفاع از حقوق بشر تکرار شود.

در نظر نیچه اخلاق یونانیان باستان و مسلمانان چنین نیست، اخلاق ایشان اخلاق خواجگان است.^۱ خواجه تن به ذلت و بردگی نمی‌دهد تا پای جان از شرافت خود دفاع می‌کند، اما یهودیان عملاً تن به بردگی دادند و عین حال کینه اربابان و سروران را به دل گرفتند. این تمایل روحی با تعالیم یونانی رواقی و نو افلاطونی در تحقیر دنیا و عالم گذران عجین شده و آخرت‌انگاری و زهد و رهبانیت مسیحی به این ترتیب به ویژه از طریق پولس رسول شکل گرفت. (پاسپرس، ص ۷۸ و ۱۰۰). مراد از تبارشناسی اخلاق^۲ نیز همین است، یعنی نشان دادن مراحل مختلف شکل‌گیری اخلاق و پیدایی نسل‌های متوالی آنکه متأثر از ادبیات زیست‌شناسی است.

ثنویت سلبی^۳ در مقابل ثنویت متعارف

ثنویت بر دو قسم است یکی ثنویت و دوگانه‌انگاری^۴ در مرتبه دوکسا و نیک و بدهای معمول و عقلانی و صواب و خطاها و زشت و زیباهای

۱. نفی سبیل اسلامی مبتنی بر آیه شریفه «و لن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلا» و نیچه پیامبر اکرم (ص) را ستوده است.

2. Genealogy

3. Negative Duality

4. Dualism

متعارف که در فرهنگ‌های مختلف متفاوت و حتی بعضاً متعارض است. این ثنویت و تقابل خیر و شر در مرتبه کشیش و دخشه است، اما با قبول طور ورای کیش و مرور به ساحتی دیگر آن سوی نیک و بد ثنویت دیگری پیش می‌آید. وقتی نیچه به تبارشناسی اخلاق می‌پردازد، خود ساکن کدام صقح است؟ ثنویت سلبی ناظر به تقابل کیش و فراكیش است و نه ثنویت در ساحت کیش. حال این مقابله را در مواردی می‌آزماییم.

در آیین زرتشت چنان که دیدیم فراكشیش همان دثنا و دین است. دینداری در مقابل کیشداری است. دین به معنای شناختن و اندیشیدن با «من» هم‌معنی است. منیدن و منیتن در زبان پهلوی به معنای تفکر است. اینکه مولوی می‌گوید «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» ناظر به همین است نه اینکه اندیشه را حصولی بگیریم و مثلاً با می‌اندیشیم.^۱ دکارت یا تفکر مفهومی همگی را یکی بینگاریم. تقابل کیشداری و دینداری در اسلام نیز به گونه‌ای دیگر مطرح شده است. در روایات اسلامی وارد شده که اگر بهترین عمل شما به عادت بدل شد ترکش کنید. اصل دینداری امری ورای عادت و ظاهر و کیش و دخشه است بر ضد. بدون شریعت و ظاهر، دینداری حقیقی ممکن نیست به این ترتیب که به تعبیر عرفای اسلام وقتی سالک به مرتبه جمع و محو و فنا واصل شد و آدمی با سلوک یا پیش از آن به جذبه رسید، از وجود هستی خود رهایی می‌یابد. آنگاه حضرت حق جلّ و علا دوباره به او وجود عطا می‌کند، اما این وجود حقانی و ربانی است و از این مرتبه به فرق ثانی و صحو بعدالمحو و صحو بعد السکر و بقا بعد الفنا تعبیر شده. در این مقام دخشه و کیش و ظاهر و اخلاق و شریعت

فرض است و باید به‌جد بدانها ملتزم و مقید بود. اما پیداست که این تقید به دخشه با التزام و تقید و در مرتبه فرق اول با کیشداری محجوبان ماهیتاً متفاوت است. در قرآن مجید از سویی تقلید از کیش پدران ردّ شده و در عین حال از سوی دیگر بر اقتضای آثار انبیاء، اولین حضرت نوح (ع) و حضرت ابراهیم (ع)، تصریح شده است؛^۱ یعنی اگر کیشداری مشرکان سنت دارد دینداری انبیاء و مؤمنان نیز سنت خاص خود را دارد که در تاریخ پیامبران استمرار یافته است.

اما در یونان باستان پارمنیدس طریق حقیقت را در برابر طریق کیش قرار داد. همین ثنویت در تشبیه خط افلاطون به تقابل معرفت یا اپستمه^۲ و کیش یا دوکسا بدل شد. ویژگی اولی کلیت و ثبات و معقولیت در دومی جزئیت و صیروت و محسوس بودن است. دوکسا را در افلاطون پنداشت گفته‌اند «پنداشتن» در فارسی به «آن داشتن» یعنی چیزی را با چیزی اشتباه گرفتن است. در واقع در این عالم که عالم صیروت^۳ است هر چیزی بالعرض در کنار هر چیز دیگر می‌تواند قرار بگیرد و از اینجا به اصطلاح مغالطه اخذ بالعرض مکان یا بالذات پیش می‌آید. با جدال^۴ افلاطونی این امکان برای آدمی فراهم است که از پنداشت به سوی علم و معرفت سیر کند. چنان که می‌بینیم پارادوکس از آن حالت سلبی خود در پارمنیدس، که در سقراط هم شاهد آنیم، خارج شد و وجه ایجابی پیدا کرد اما البته هنوز

۱. سورة حدید، آیات ۲۶ و ۲۷.

2. Episteme

3. Becoming

4. Dialectic

معنای شبهه که در دوکسا بوده به پارادوکس منتقل نشده و نیز تا یقین دکارتی راه درازی مانده است. این سیر را بیانگر انحطاط می‌توان تلقی کرد، زیرا در یونان باستان پیش از افلاطون همین شکستن کیش‌ها و پنداشت‌ها به نحوی عینی تعلق به حقیقت یا ناپوشیدگی و نامستوری^۱ است. ستر و حجاب وقتی است که ما اسیر کیش‌ها باشیم و آن را همه چیز بپنداریم بنابراین، غلبه با وجه سلبی فراکیش است^۲ بر ضد. درست است که هیچ‌یک سلبی بدون ایجاب و هیچ نفسی بدون اثبات نیست.

این وجه ایجابی در فلسفه ارسطو و مشاء تقویت شد، چندان که ارسطو به ردّ شبهات زنون در طبیعیات مبادرت کرد و در فلسفه مشاء کیش همان مشهورات و مسلمات و ذایعات یعنی مقدمات غیریقینی قیاس تلقی گردید و البته بر ضد گفته‌اند ربّ مشهور الاصل له. اما چه بسا مسلمات و مشهوراتی که چنین نباشد و برهان بدان صورت یقینی بخشد. این تمایل به نزدیکی به فهم عرفی^۳ در دوره جدید نیز در نظر برخی چندان قوت گرفت که گاهی انطباق حاصل جستارهای فلسفی با آن مستحسن و ستوده و امتیاز تلقی شد.

اینان با وجهه نظری منطق‌انگارانه^۴ در صدد برآمدند تا همه پارادوکس‌ها را به عنوان تناقض‌نما به لحاظ منطقی حل کنند. اما منطق را چندان صورتی دادند که تفاوت احوال و عوالم و ظهور زبانی آنها تحت

1. Aletheia

۲. قابل قیاس با قیام ظهور حقیقی یا غیرمجازی در نظر هیدگر.

3. Common sense

4. Logicistical view

عنوان لغزش‌ها و ابهام‌های زبان طبیعی^۱ از بین برود. اشتباه نشود رسیدگی منطقی به تناقض‌نماها و قواعد صوری منطق صحیح^۲ است اما خطا در آنجاست که آن را حقیقی^۳ نیز بپندارند و به این ترتیب بخواهند همه چیز را در یک سطح و مرتبه ببینند. هر مرتبه از وجود حکمی دارد، گر حفظ مراتب نکنی نزدیکی میان درست و صحیح ریاضی و منطقی و حقیقی تفکر حضوری تفاوت‌هاست که غفلت از آن هرگز روا نیست.

اما نیچه ثنویت افلاطون را معکوس می‌کند، اصلاً اسم مذهب او را نحله افلاطونی وارونه^۴ گذاشته‌اند؛ زیرا برای افلاطون عالم مثل که عالم وجود^۵ و ثبات است اصالت و اهمیت دارد و عالم صیوریت در حکم سایه و تبع و ظل آن است. نیچه برعکس معتقد است که آن چیزی که هست صیوریت است. اراده معطوف به قدرت^۶ که اصل من و جهان است خود به معنای صیوریت است، صیوریت ازلی و ابدی و از اینجا یک پارادوکس پدید می‌آید و آن اینکه نیچه ادعا می‌کند که صیوریت ثابت و ازلی است. این گزاره البته پارادوکس است اما تناقض نیست، زیرا وی می‌گوید که با کانت موافق است در اینکه ذهن و فاهمه همه به اموری که حقیقتاً زبانی و متصرماند ثبات می‌بخشد، یعنی یک حادثه پیوسته و متصل را به دو جزء تقسیم می‌کند و این‌طور نشان می‌دهد که تا اینجا علت است و از اینجا به

1. Natural language

2. Correct

3. Erue

4. Revered Platonism

5. Being

6. The will to power

بعد معلول. این کلی است و آن جزئی، یعنی به نحوی مفهوم‌سازی می‌کند و با انفصال ثبات پدید می‌آورد. نیچه نمی‌خواهد بگوید ثبات لازم نیست، بلکه می‌گوید ثبات اصل نیست، ثبات دستکاری ذهن است. همان‌طور که کانت می‌گفت معقولات از جمله علیت امری موضوعی^۱ است، آنچه در حاق واقع هست چه در بیرون از من در عالم و چه در من در اصل همان صیورت و شدن است. نقد نیچه از اخلاق و مابعدالطبیعه این است که به دنبال امری تاریخی و ازلی و ابدی است. البته همین‌جا گفتنی است که او خود از مابعدالطبیعه گذشت حاصل نکرده، زیرا وجود را همان اراده معطوف به قدرت گرفته و به این ترتیب تعالی وجود منتفی می‌شود و با زوال وجه سلبی و تنزیهی همان تصوّر مابعدالطبیعی یعنی امکان احاطه علمی و عقلی انسان بر وجود عود کرده است.

ویژگی زبان فارسی و زرتشت نیچه

یکی از ویژگی‌های زبان فارسی که به ثنویت ایران باستان بازمی‌گردد آن است که ما در زبان فارسی کلماتی که به کار می‌بریم بر دو قسم‌اند: اهریمنی و اهورایی. در ظاهر یک فعل است اما با دو کلمه یکی اهریمنی و دیگر اهورایی بیان می‌شود، مثلاً سخن اگر اهورایی باشد می‌شود سرایش و سرود و سروش، و چنانچه قول و گفت کسی اهریمنی باشد می‌شود درایش، اگر خوابیدن اهریمنی باشد آن را کپیدن می‌گویند. مثال دیگری که متأسفانه امروزه مراعات نمی‌شود آن است که نوشیدن اهورایی و آشامیدن اهریمنی است. در بسیاری کلماتی که ما روزمره به کار می‌بریم

1. Subjective

همین وجهه نظر دیده می‌شود و در زبان‌های دیگر چنین نیست. بر این وجه آیا ما قومی هستیم که به واسطه زرتشت و حتی پیش از او نیک و بد در زبانمان به اصطلاح نهاده شده و اگر نیک و بد را به دوک برگردانیم می‌توانیم گفت که یا سخت اسیر کیش و تخته بند دخشه‌ایم؟

در *آنک/انسان* (ص ۲۰۲) نیچه در مورد نام شاهکار خود چنین گفت زرتشت می‌نویسد: کسی از من پرسیده است زرتشت کیست؟ خوب بود پرسیده بودند که در زبان من که نخستین بی‌اخلاق (Immoralist) هستم یعنی نخستین پرده‌در و نخستین مخالف کسی است که جنباننده واقعی جهان را جنگ میان خیر و شر می‌داند. مگر او نبود که اخلاق و وحیه و سلوک آدمی را به جهانی آن سوی این جهان محول ساخت؟... آری زرتشت بود که این پندار شوم آفرید یعنی پنداری از اخلاق (Moral) پیدا کرد، پس همو باید نخستین کس باشد که این اشتباه را دریابد... جهان انسان و جهان فرهنگ پایدارش بر اخلاق و سازمان آن نیست؛ برعکس پایه‌های آن بر نیرو و قدرت است. تعیین اخلاق یعنی تعیین خوبی و بدی با شخص زورمند و پیروزگر و کامکار است. به راستی که «زرتشت» بیش از هر اندیشه‌گر دیگری راستی‌جو و راستگو بوده است. تعالیم او تنها راستگویی را برترین فضیلت دانسته نه پرهیزکاری، نه تحمل، نه ضعف را... ببینید پارسیان چه می‌گفتند: راست‌گو و راست تیرانداز! این است فضیلت پارسی. اکنون دریاب که از کس پسر وی آغاز شد، هنگامی که راستی از زبان پارسی و تیر و کمان از دست او بیفتاد! خلاف آنچه روش و راه بردگی هموار می‌کند. راستی است که زرتشت آور رستن از. اخلاق یعنی پریدن از فراز دره هولناکی که در زندگی آدمی به وجود آورده‌اند. من خود همین

پرشم. حکمت من چنین پرشی است، چنین است معنی زرتشت در زبان من. (هوشیار، ص ۲۵ - ۲۶).

فراکیشی حافظ

سخن دوگانه نیچه در مورد زرتشت ناظر به یک وجه ماجرا است، وجه دیگر همان که نیچه فی الجمله تحت عنوان راستگویی و شجاعت بدان اشاره کرده همان تقابل دینداری و کیشداری در اوستاست. گاهی ثنویت زرتشتی و همچنین گنوسی^۱ که به وحدت بازگشت می‌کند، با ثنویت ایجابی و پایدار مانویت خلط می‌شود. آیین زرتشت غیر ثنویت مانوی است و همواره فراروی از کیش و در نتیجه ثنویت سلبی یعنی مرور از کثرات به وحدت نهایی از آنجا اخلاص و صدق و در آن ملحوظ بوده است. بنابراین، آنچه نیچه در پی آن است در سنت ایرانی نیز بوده و بالاترین جلوه خود را در حافظ یافته است: یعنی در تأکید او بر خلاف آمد عادت به یکی از ویژگی‌های شعر حافظ چنان که اهل ادب بدان تفوه کرده‌اند همین پارادوکسیکال بودن آن است:

گرچه مستی عشقم خراب کرد ولی اساس هستی من زان خراب‌آباد است

خرابی منشاء آبادی تلقی می‌شود یا در جای دیگر

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

خراب‌آباد بر خلاف شرح‌های رایج در اینجا در مقام مدح استعمال شده نه

ذم.

۱. غنوصیه مطابق ضبط کتب اسلامی.

شیخ ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

بالاخره خطا رفته یا نرفته؟ باید توجه کرد که خطا و نیک و بد برای این عالم پایین است. نظر خطاپوش یعنی ساحت فرائیش یعنی نظری که بالاتر می‌رود و از بالا می‌نگرد و معنایش بداخلاقی نیست، معنای آن گذشت از نیک و بدهایی است که لازمه این عالم است. همچنین نیک و بدها براساس مراتب و منازل تفاوت می‌کند. «حسانات‌الابرار سیئات‌المقربین». نیک و بد و خیر و شر را مطلق نباید گرفت. مولوی می‌گوید:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
یا همان بیت مشهور:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
آیا از این تکرانگاری^۱ فهمیده می‌شود؟ این مرور به فرائیشی است نه تثبیت یک کیش معین و آن اینکه نسبت به همه ادیان تسامح و تساهل بورزیم، زیرا از آنجا که حقیقت معلوم کسی نیست همه ادیان مثل هم و با هم برابرند. آیا مولوی می‌خواسته چنین حرفی بگوید؟ یا آنکه مثلاً بگوید اصلاً به کیش و ظاهر و دخشه نیاز نداریم، بی‌شرعی و اباطه محض؟ پیداست هیچ‌یک از این دو نیست.

آیا خود نیچه مطلقاً دخشه و کیش و اخلاق ندارد و همه‌اش «لا» است. به تعبیر اقبال او به لا درماند و تا آلا نرفت؟ خیر در اراده معطوف به

قدرت از ارزشگذاری دوباره ارزش‌ها^۱ سخن می‌گوید، از نوازش می‌گذریم ارزش‌های موجود را بر هم می‌زنیم و از نو براساس اخلاق خواجه‌گان و تمایل دیونوسوسی ارزش می‌سازیم.

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

همه آن خرابی نیست. خرابی آبادی هم دارد اول خراب می‌کنیم و «لا» می‌گوییم سپس آلا. اول مستی و خراب کردن و نفی است بعد صحو و هوشیاری و آبادی و اثبات، تا خرابی نباشد آبادی ممکن نیست. در نیچه نیز الا هست اخلاق مبتنی بر مردانگی و رشادت و نشاط و آری‌گویی^۲ به زندگی است. بنابراین، دخشه دوباره در کار می‌آید. کلمه دخشور یعنی صاحب شریعت. تفاوت مهم نیچه و حافظ آن است که دخشه نیچه شریعت نیست، اما تفکر حافظ از آنجا که دینی است، وی اهل شریعت است. شریعت و طریقت و حقیقت را توأمان دارد.

بنابراین، اخلاق در جای خود درست است، اخلاق هست اما امر ورای اخلاق هم هست. آن اخلاق و سیاستی اصیل است که در آن متفکر ابتدا از کیش فراتر رفته و از دوک گذشته باشد بعد دوباره برگردد و اخلاق و سیاست بنیاد کند. این کار بسی دشوار و مشکل است. رندی حافظ ناظر به همین معنا و تأکید بر فراکیشی است و با طنز^۳ سقراطی و «لا»ی بزرگ نیچه قابل تطبیق و مقایسه است.

رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنر است حیوانی که ننوشت می و انسان نشود

1. Revaluating values

2. Yes – saying

3. Irony

یعنی انسان بالذات اهل فراکیشی است، همه چیز را فرو می‌ریزد، برهم می‌زند، از همه آن چیزی که اول تصور کرده یا تعلق و دلبستگی بدان یافته است فراتر می‌رود:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
غلام و آزاد پارادوکسی دیگر.

سراسر دیوان حافظ مشحون از این فراکیشی است که با فقر و رندی و خراباتی بودن وی منطبق و سازگار است.

وجود ما معمایی است حافظ که تفسیرش فسون است و فسانه
حافظ از درگاه خدای متعال چنین مسألت می‌کند:

دولت فقر خدایا به من ارزانی دار کاین کرامت سبک حشمت و تمکین من است
بزرگی آدمی به درک و یافت فقر اوست^۱ به جهل بسیط به تعبیر
سقراط و وقوف علم او است به عین‌الربط بودن وجود و عدمی بودن ذاتش،
چنان که ملاصدرا می‌گوید. آیا این خود بزرگ‌ترین سخن فراکیشانه نیست.
این معنا با صورت متداول و متعارف لادریگری و در قول عدم معرفت^۲
همان تفاوت سقراط و سوفسطاییان را دارد. سوفسطاییان با اعراض از
حقیقت نفی علم به حقیقت به کثرات و امور واقع اقبال می‌کنند. برای

۱. به فراکیشی در حدیث مروی از امام جعفر صادق(ع) توجه کنیم، العبودیه جوهره
کنه‌ها الربوبیه بالاتر از آن آیه شریفه انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و
الجبال... است که در آخر آیه آمده: و حملها الانسان انه كان ظلولا جهولا (۳۳: ۷۲)

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال که به نام من دیوانه زدند

سقراط این مطلب که جاهل به جهل بسیط است، دریچه‌ای است به سوی حق و حقیقت بلکه چنان که گذشت عین حقیقت و ناپوشیدگی است. بنابراین، یقین دکارتی و شک سوفسطایی هر دو منتفی است. در حکمت اسلامی نیز در علم به ماهیات اشیاء طاقت نشد شرط است و فلسفه طلب دانایی است. نیچه هم فلسفه را طلب معرفت می‌داند، اراده معطوف به معرفت.

حافظ نه فقط در این گشودگی به روی فراکیشی بلکه در نفی فرشته‌مآبی که در مسیحیت اصلی است با نیچه هم‌عقیده است و تشبه به مقام معلوم فرشته را مرتبه و مقام انسان نمی‌داند: «فرشته عشق نداند که چیست فقه مخوان بخواه جام و شراب به خاک آدم ریز».

در اسلام دنیا و آخرت هیچ کدام سوای دیگری مطلوب نیست و این وقتی است که ما از خود و هستی خود و کیش و تعلق بتوانیم فراتر رویم:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

نکته آخر اینکه ما بسیاری از مسائل را براساس ثنویت مانوی مطرح می‌کنیم که درست نیست مسائل از قبیل دین و فلسفه، دین و علم وحی و عقل دنیا و آخرت، سنت و تجدد و مانند آن. از آثار و برکات این بحث یکی گشودن دریچه‌ای دیگر به روی این مسائل است. از تفاوت اساسی نیچه و حافظ نیز چشم‌پوشی نمی‌کنیم. حافظ، قرآن است و نیچه بالأخره نیست‌انگار فعال است، می‌خواهد بر نیست‌انگاری یعنی بی‌ارجی زندگی در غرب جدید غلبه کند، اما توفیق او در این کار البته امری دیگر است.

منابع

قرآن مجید. دیوان حافظ. لغت‌نامه دهخدا؛ کلیات سعدی؛ دیوان اقبال لاهوری.

نیچه، فریدریش ویلهلم. ۱۳۷۷. *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.

_____ ۱۳۷۵. *آنک انسان*. ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.

_____ ۱۳۸۲. *نیست/نگاری اروپایی*. ترجمه دکتر محمد باقر هوشیار و اصغر

تفنگسازی. تهران: پرسش.

هومن، محمود. ۱۳۵۷. *حافظ*. ویراسته اسماعیلی خوئی. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

یاسپرس، کارل. ۱۳۸۰. *نیچه و مسیحیت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: سخن.

Chambers Twentieth Century Dictionary, ed. A.M. Macdonald, G.Britain: 1972 , reprinted, 1976.



آیا «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» است؟

حسن سیدعرب^{*}

با ادای احترام به مقام استاد داوری، آموزگار بزرگ فلسفه؛
برای بنده موجب مسرت است که نوشته‌ای به این مجموعه
اهداء کنم. عهد تکریم حکمت و فلسفه، وقت مغتنمی است
و صفای روشن آن، تفکر و تذکر و آزادی را نوید می‌دهد
زیرا فلسفه، معراج فنای آدمی است و گرمی و شور آن که از
تنور اندیشه فیلسوف تا شهود غوغای هستی امتداد می‌یابد،
طلسم شوریدگی و آشفته‌گی شبانِ غم را به مهر و طراوتِ
صبحِ خورشید مبدل می‌کند.

ظهور نسبت به انسان با وجود، تنها در فلسفه که عام‌ترین نوع تفکر است صورت پذیرفته و با استنباط مسائل آن، تاریخ فلسفه و داوری دربارهٔ مقام فیلسوفان ممکن می‌گردد. وحدت حقیقی در ساحت تفکر ظهور می‌کند و وحدت متفکران نیز در این قلمرو قابل لحاظ است و از این روست که شوئن گوناگون تفکر، در معنا و تاریخ و حتی تمایز فیلسوفان به این وحدت بازمی‌گردد.

میان ما و قدما در توصیف مقام و اعتبار فارابی اختلاف هست. آنان وی را «معلم» دانسته و معلوم نیست که مراد از معلم، همان مؤسس است یا خیر، اما امروزه از او به عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» یاد می‌شود. احتمالاً این نظریه مسبوق به چند انگیزه است:

۱. مواجهه با وضعیتی تازه و برآمده از نسبت میان این نوع از تفکر با فلسفه‌های رایج معاصر و جدید.
 ۲. چنین لحاظی نزد قدما نبوده زیرا آنها در نظر به تاریخ فلسفه، به وحدت آن توجه کرده و کثرت و تقطیع تاریخی - زمانی آن را لحاظ نکرده‌اند.
 ۳. پرسش از مقام مؤسس و بحث از ماهیت فلسفه اسلامی، به مسائلی اساسی در بررسی هویت ایرانی - اسلامی بازمی‌گردد.
- منبع طرح اصول و ابداع فلسفی، عقل است و فیلسوفان در طرح و کشف قواعد آن، فیلسوف محسوب می‌شوند نه مؤسس. فارابی در کوشش‌های فلسفی خود به تأمل در نسبت میان فلسفه و دین و بحث از مدنیت پرداخت که البته تأمل در این مسائل در یونان هم رایج بوده و با طرح آنها در عالم اسلام، نمی‌توان او را مؤسس فلسفه اسلامی دانست.
- مؤسس بودن او در منظری قابل بررسی است که به جای تاریخ فلسفه

بتوان به تاریخ فلاسفه التفات کرد.

به هر حال، بحث درباره تأسیس فلسفه اسلامی، بدون بحث درباره فلسفه و حکمت یونان ممکن نیست. اگر چه این فلسفه از حیث تاریخی پس از یونان ظهور کرد اما پرسش فیلسوفان مسلمان با حکیمان یونان تفاوت دارد. نمی‌توان فلسفه را ذاتاً یونانی دانست و در عین حال قائل به «تأسیس» فلسفه اسلامی یا هر فلسفه دیگر شد. اگر فلسفه از خارج از جهان اسلام آمده باشد، طرح تأسیس آن، معنا ندارد. فلسفه اسلامی، شرح بسط و تفصیل فلسفه یونان نیست بلکه تحقق دوره‌ای از تاریخ فلسفه است که طی آن نسبت جدیدی با وجود تحقق یافته و این نسبت در دیانت مسلمانان مؤثر بوده است.

بررسی تطبیق آرای فیلسوفان یونان و فیلسوفان مسلمان نشان می‌دهد که مسلمانان تنها به دنبال به دست دادن معنایی تازه از اصول فلسفه یونان نبودند، بلکه اساساً تفاوت اصلی به نحوی که در متون و نوشته‌های به جای مانده از آنها مطرح شده در شیوه درک عقلانی وجود است که دست کم تطبیق مختصر کتاب *متافیزیک* ارسطو با بخش الهیات از کتاب *الشفاء* ابن سینا به روشنی این ادعا را اثبات می‌کند. فارابی در توجه به فلسفه یونان قصد داشت تا آن را با فلسفه رایج میان مسلمانان تطبیق دهد. او به حسب تفاوت با نوع تفکر فلسفی در یونان به گونه‌ای از تفکر روی آورده که الهیات آن در قالب دین بیان شد و این شاخصه اگر چه مقام او را به عنوان متفکر برجسته می‌کند اما به منزله ارتقاء وی به مقام مؤسس فلسفه اسلامی نیست.

کتاب *الجمع بین رائی الحکمین* او به خوبی نشان می‌دهد که اندیشه

وی در طول فلسفه افلاطون و ارسطوست. او در این کتاب، پس از تتبع، به جمع آراء پرداخته و جمع، تنها گویای این معناست که نوع تفکر فلسفه اسلامی در برخی مسائل انطباق با حکمت یونان دارد. او چون نمی‌خواست به شناسایی اندیشه‌های آنها اکتفا کند به جمع میان فلسفه اسلامی و اندیشه‌های افلاطون و ارسطو روی آورد. شاید انگیزه وی از تألیف این کتاب تبیین میان دین و فلسفه یونان بوده و از این حیث وجه تمایز وی با اسماعیلیان در این است که او به نسبت میان دین و فلسفه اندیشید اما آنها از حوزه تاویل باطنی دین خارج نشده و تلاش کردند تا برای فلسفی کردن آن، قلمرو تاویل را گسترش دهند.

فلسفه در اسلام کم‌تر از کلام در عرصه اجتماعی حضور داشته و این حضور کمرنگ به دلایل گوناگون، از جمله یونانی دانستن آن بوده که گاه موجب شد تعقل، محدودیت به کلام شود، اما فارابی توانست بر مبنای تلقی عقل نزد مسلمانان و با دخیل دانستن عناصری از اندیشه فلسفی یونان به جهان‌شناسی فلسفی در تمدن ایرانی - اسلامی دست یابد. در طرح فلسفی او اجزایی از حکمت یونان دیده می‌شود و فلسفه اسلامی، چیزی بیش از این نیست. به نظر فارابی توجه مسلمانان به فلسفه با مدنیت آنان آغاز شد و نفی آن در حقیقت به اندیشه ذاتی دانستن فلسفه نزد یونانیان و نفی تمدن‌های دیگر باز می‌گردد. بررسی مستشرقان دخالت مستقیم در عرصه نفی ماهیت فلسفه اسلامی دارد. اساس تقلیدی دانستن فلسفه اسلامی، نشأت گرفته از آرای پراکنده آنها و نیز تبعیت و تأثر مورخان معاصر فلسفه از مطالعات شرق‌شناسی است. مستشرقان، اساساً با نوع فکر فلسفی مجانست نداشته و فلسفه را جزو علوم محسوب می‌کنند.

حکیمان مسلمان در آغاز توجه به حکمت یونان آن را با همه آثار و نتایج پذیرفتند، اما آنچه امروزه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود شکل گسترده‌تر آن است. حکمت یونان به مثابه منبعی برای فلسفه اسلامی است. بنابراین، فلسفه اسلامی تداوم تاریخ فلسفه است نه صورت مرکب از ماده‌ای که حکمت یونان نام دارد. از شاخصه‌های فلسفه اسلامی آمیختگی با فرهنگ ایران کهن است و استواری نسبت اخیر توانسته که تاکنون فلسفه اسلامی را در قلمرو خود تمرکز بخشد. مع‌هذا اسلام و یونان و ایران مبنای فلسفه اسلامی هستند، اما فلسفه اسلامی عین هیچ‌یک از آنها نیست.

به رغم اینکه فارابی را نمی‌توان مؤسس فلسفه اسلامی دانست اما کار او در مقایسه با حکیمان یونان از اهمیت قابل توجهی برخوردار است، زیرا او فلسفه را با دین انطباق داد و از این حیث تنها فیلسوف جهان اسلام است که دارای مقام ویژه‌ای در مقایسه میان حقیقت دین و فلسفه است. اساس اندیشه فارابی تبیین نسبت دین و فلسفه است و در هر دو قلمرو محور اصلی اندیشه او خداست. او تاله را با جهان‌شناسی فلسفی آمیخت و نخستین فیلسوف مسلمان بود که جمع میان تعبد و تعقل کرد. عینیت جبرئیل و عقل فعال نزد حکیمان پس از وی، از نتایج کوشش‌های فلسفی او محسوب می‌شود. توجه او به قرآن برخاسته از اصالت فلسفه نزد وی نیست بلکه طریق تأویل، ریشه در مواجهه خاص با برخی آیات قرآن کریم دارد.

ماهیت فلسفه اسلامی به بسط فلسفه در اسلام بازمی‌گردد و از این رو او نکوشید که با رجوع به فلسفه یونان میان دیانت و فلسفه موافقت

ظاهری به وجود آورد. وی دین را با فلسفه تطبیق داد و آن را صورتی از فلسفه دانست در حالی که فلسفه، صورت دین نیست. فلسفه حتی صورت تاریخی دین در مدینه هم محسوب نمی‌شود. دین و فلسفه در ظاهر با یکدیگر متفاوت‌اند و تفاوت در ظاهر گاه مبین تمایز در باطن است. جمع میان دین و فلسفه در اندیشه فارابی به عملی‌تر شدن فلسفه ناظر به عمل منجر شد که با نوع ادراک نظری در فلسفه منافات دارد. در نهایت فارابی گوهر دین و فلسفه را یکی دانست که در منشاء و غایت اشتراک دارند و به نظر او صحت دین حقیقی در ابتناء آن بر فلسفه است.

نزد فارابی مسئله مدینه از اساسی‌ترین مباحث قابل طرح است. او از این منظر به سیاست توجه کرد و در دوره‌ای به فلسفه پرداخت که ملت و دیانت، اساس و مدار همه امور بود. طرح مدینه وی انطباق با جهان‌شناسی فلسفی او دارد. عقل در این مدینه به تأثیر از نقشی که در جهان‌شناسی فلسفی دارد، حاکم محسوب شده و استیلاء دارد. فارابی در تفسیری که از مدینه می‌کند با افلاطون و ارسطو تفاوت و اشتراک‌های بسیاری دارد و شأنی که برای سیاست قائل است بی‌تأثیر از آنها نیست. او در عالم اسلام و در طرح مدینه، دو منبع نبوت و فلسفه را لحاظ کرد و آنها را از اجزای مدینه دانست. در مدینه فاضله وی حکومت، متعلق به فیلسوفان است و خدا در آن مدینه غایب نیست و نمی‌توان نقش نبی را در آن مدینه نادیده گرفت. به نظر وی فلسفه با ره‌آورد انبیاء علیهم‌السلام مرتبط است و رأی او موجب شد که نبوت شأن فلسفی در مدینه پیدا کند و بعدها «حکمت نبوی» مطرح شود.

فلسفه مدنی فارابی برخاسته از نوع تعلق او به اندیشه فلسفی در یونان

و اسلام است. البته مؤسس بودن فارابی، مشروط به توجه وی به اندیشه مدینه فاضله نیست، زیرا این جنبه ناظر به فلسفه عملی در حکمت اوست. فلسفه نزد او عین آرای اهل مدینه و مسبوق به حکمت نظری است. وی بعدها به فلسفه مدنی اهمیت نداد و فیلسوفان مسلمان هم آن را دنبال نکردند. در حقیقت با توجه فارابی به مدینه فاضله، تقسیم جامعه به طبقات گوناگون صورت گرفت. او بحث درباره مدینه را با حکمت نظری آغاز کرد و این اندیشه در جهان‌شناسی وی خود را نشان داد. اگر فلسفه نظری، شرط تأسیس مدینه نباشد دست کم مقوم آن است. بنابراین، سیاست و مابعدالطبیعه از یکدیگر جداشدنی نیستند و بدون حکمت نظری نمی‌توان درباره مدینه سخن گفت.

سبقه مدنیت به فلسفه نشان می‌دهد که اگر مدنیت و تفکر با یکدیگر تقارن داشته باشند باید طرح مدینه فاضله مسبوق به حکمت نظری بوده باشد که در غیر این صورت نمی‌توان تناسب آنها را اثبات کرد. سبقه فلسفه به تمدن نشان می‌دهد که با تأسیس آن، تفکر به حد تعالی خود رسیده در حالی که فلسفه اسلامی در عهد فارابی به کمال خود نرسید تا به واسطه آن او را مؤسس فلسفه اسلامی دانست.



تأملی در شعاری که سقراط سر داده بود

(به استاد دکتر رضا داوری اردکانی)

پرویز ضیاء شهابی^{*}

بر سردر معبدِ دلفی گویا کتیبه کرده بودند که «خودت را بشناس». از حرف‌هایی که افلاطون در محاورهٔ خارمیدس در دهانِ کریتیاس گذارده است (a / ۱۶۵ e Plato, Charmides, ۱۶۴) برمی‌آید که فحوای کتیبه نه جمله‌ای امری که واردان به معبد را خطابى بوده است، تحیت و درود را، از آن، ظاهراً، همان می‌خواسته‌اند که ما از سلام کردن می‌خواهیم. اما این خوش‌آمدگویی برای گوش‌های پذیرای پیام‌های پنهان در پسِ پشتِ ظواهر آشکارا کلمهٔ زینهار و هشداردهی نیز بوده است. کسی که، به راستی، می‌خواسته به معبد در آید باید حالی‌اش می‌بود که انسان است.

مراد از «انسان است» آن است که خدا نیست، بل بودی است چو نابوده. موجودی است محدود و محکوم به مرگ محتوم. پس به راستی ماذون به دخول در معبد نیست مگر آنگاه که آگاه باشد از آنکه انسان است و لذا ناتوان است و بینوا و بیچاره. زینهار که به برودت خود باد بیاندازد. به معبد با خضوع و خشوع عبد ذلیلی درآید که فقیر است و مسکین و مستکین - کسی است که لایملک لنفسه نفعاً و لا ضرراً و لا موتاً و لا حیاتاً و لا نشوراً. کتیبه سردر معبد دلفی، گویا، شده بود شعار سقراط. با سردادن این شعار سقراط می‌خواست (و می‌توانست) وجهی از ناتوانی کسانی را بر خودشان نموده بیاورد که خود را توانا می‌پنداشتند. ناتوانی کسانی که با سقراط از در گفتگو درمی‌آمدند عجز آنان بود از دادن پاسخ درست به پرسش سقراطی. پرسش سقراطی پرسش از (یا درباره) چیستی هنرهایی (یا فضیلت‌هایی) است همچون مردانگی و دینداری و خویش‌تنداری و دوستی و... آن هم از کسانی که به داشتن آن هنرها (یا فضیلت‌ها) شهره شهراند. از لاجس، که سرداری است شجاع و شجاعت خود را در عرصه‌های نبرد به منصه ظهور رسانده است و از این رهگذر در شجاع بودنش تردیدی بر جای نگذاشته است، سقراط می‌پرسد که: «شجاعت چیست؟». از اتوفرون دیندار و انگشت‌نما به دینداری می‌پرسد که: «دینداری چیست؟». بر همین منوال است حال در دیگر محاورات سقراطی افلاطون - محاوراتی که در هر کدام (به گواهی همان محاوره) با کسی که به او گمان می‌برند به پرسش سقراطی پاسخی درست می‌تواند داد، حقیقت (یا ذات یا ماهیت) یکی از هنرها یا فضیلت‌ها در پرسش و گفتگو می‌آید. در محاوراتی از این دست سقراط همواره پرسنده است و آزماینده. کسی است که از همسخن خود

می پرسد که: «خویشنداری، یا دوستی، یا... چیست؟». همواره می پرسد ولی خود هرگز زیر بار پاسخ دادن نمی رود. در عوض پاسخ های همسخن را با محک نقد آشنا می سازد و از این رهگذر نادرستی یعنی نارسایی و ناتمامی پاسخ ها را نشان می دهد. همسخن سقراط پیش تر از آنکه به گفتگو تن دهد می پندارد که پاسخ سقراط را در آستین دارد. پس نمی داند که نمی داند. انسان تا در جهل مرکب است ناخویشتن شناس است. گذشتن از جهل مرکب و رسیدن به جهل بسیط برداشتن گامی است بلند در راه خودشناسی. به تفصیلی که در *خطابه دفاعیه* آمده است سقراط را هاتف معبد بدان سبب دانایتر از همه خوانده است که بر خلاف دیگران (مثلاً سیاستمداران، شاعران و صنعتگران که به دلیل مهارت در سیاست راندن یا شعر سرودن یا ساختن و پرداختن چیزها خود را دانای مطلق می انگارند) دانش اش تا بدانجا رسیده که می داند نمی داند. پس غایت دانایی اش پی بردن به نادانی خویشتن است.

«خودت را بشناس»، گویا، پیش از آنکه شعار سقراط شود همیشه و همه جا - ولی هربار به شکلی - معمول مردم بوده است. همچنان که پس از او نیز چنین بوده است و هنوز نیز هست. اما کار سقراط را - و کار کسانی را که بر پی سقراط می روند - نشانی دگر است. پیروان سقراط فیلسوفان اند - آنان که ماهیت چیزها را چنان در پرسش می آورند که سقراط حقیقت کلی فضیلت های اخلاقی را در پرسش آورده است. در میان آوردن این پرسش که : «شجاعت چیست؟» دیگر است و نشان دادن کسی که، الحق، شجاع بایدش خواند دیگر. مثلاً سپاهی مردی لاجس نام از همشهریان و همعصران سقراط، گویا، شجاع بود. اما در همان عصر و همان شهر

دیگرانی هم بودند که شجاع بودند. یکی‌شان خود سقراط که به گفته و گواهی افلاطون هم در آوردگاه خود را شجاع نموده بود و هم در دادگاه. پیش از لاکس و سقراط و در سرزمین‌های دیگر نیز شجاعان بوده‌اند. پس از آنان هم بوده‌اند. اکنون نیز هستند. گیریم که خبرهای تاریخی همه دروغ باشد. همین بس که در داستان‌هایی کسانی را شجاع شناسانده‌اند. هر یک از این شجاعان واقعی یا داستانی ویژگی‌ها داشته است که عیناً و تماماً در هیچ شجاع دیگر جمع نبوده است. سقراط که می‌پرسد: «شجاعت چیست؟» مرادش حقیقتی است معقول که ضمان می‌شود کسان بسیاری را شجاع بخوانیم که هریک وقتی، جایی، در موقعیت یا موقعیت‌هایی و هر یک به شیوه‌ای - شیوه‌ای گاه خلاف شیوه‌های مختار شجاع‌ترینان - از خود شجاعت نشان داده‌اند و می‌دهند و خواهند داد. اگر کسانی که به زعم خود واقع‌بین‌اند کار سقراط را «کلی‌بافی» بدانند که لازمه «فلسفه‌بافی» است و به جز از «منفی‌بافی» حاصلی ندارد بر آنان حرجی نیست.

اما سقراط ضمن تأکید و ابرام بر نادانی خویش بر خود فرض می‌داند که از طریق گفتگو کردن و سفتن گفته‌ها خود را بپژوهد و از این رهگذر معنای حقیقی و راز نهانی گفته غیبی هاتفِ معبد را - به آنکه دانایتر از سقراط کسی نیست - آشکارا کند (Plato, *Apologia*, 28e5). چنین کسی را شناختی که مردم - نوعاً - از خود دارند خشنود و خرسند نمی‌سازد. سقراط، گویا، خود اهل نوشتن نبوده است. اما بعضی از دوستان - شاگردان سقراط، سرمست از گفتگوهای وی با کسان، اندیشه‌های فلسفی را در قالب محاورات به نگارش درآوردند. محاوره‌نویسی فلسفی پیش از افلاطون در میان کسانی که با سقراط دم‌خور بودند متداول شده بود ولی

افلاطون این هنر را به اوجی رساند بر او ختم شده. محاوراتی که به دست افلاطون نوشته شده از سقراط چهره‌ای ساخته است جهانی و جاودانی - کسی که همه جا و همیشه با خوانندگان نوشته‌های افلاطون ماجراها داشته، دارد و خواهد داشت. افلاطون شاید تنها فیلسوفی باشد در عالم که هرگز و هیچ جا خوانندگان خود را از دست نخواهد داد. سقراط حاضر در محاورات افلاطونی با خواننده محاورات امروز نیز هنوز آنچنان رو در رو سخن می‌گوید که سقراط پرسه زن درلوکئون و آگورای آتن در واپسین سال‌های سده چهارم پیش از میلاد مسیح با لاکس و خارمیدس و لوسیسیس... رو به رو می‌شد و سخن می‌گفت.

نمی‌دانیم که همزبانان همزمان با سقراط و رویاروی او شعارش را چگونه می‌شنیدند یا کتیبه سردر معبد را چگونه می‌خواندند. اما امروز نیز هنوز می‌توان آن را دو بار شنید یا خواند: یک بار، با تأکید روی «خودت» بدین گونه که «خودت را بشناس» و باری دیگر به گونه «خودت را بشناس».

نخست فرض و بنا را بر آن بگذاریم که کسی به یکی از ما می‌رسد و به او می‌گوید «خودت را بشناس» (به زبان یونانی Γνωθι σεαυτόν یا Γνωθι σουυτόν). تمام‌تر که بگوید می‌شود «تو خودت را بشناس» و از این هم تمام‌تر باید شنید که «تو برو خودت را بشناس». پیداست که گفته‌هایی از این دست وقتی موجه و معنادار می‌شود که طرف تمام هم و غمش شناخت چیزهایی باشد جز خودش. به چنین کسی است که می‌توان و می‌باید گفت که «به تو چه که از عمر زمین چند هزار هزاره می‌گذرد؟ زهره چند قمر دارد؟ (اگر دارد). عالم قدیم است یا حادث؟ هرچه هرطور

هست گو باشد، برای تو جز خودِ تو هیچ چیز نیست که به شناختن سزد و بیرزد». جز خود و پیش از خود شاید خدا شناختنی تر بنماید کز رگ گردن هر کس بدو نزدیک تر است. چنین هم که باشد - و بی گمان چنین است - گفتنی است که شناخت خدا میسر نمی شود مگر کسی را که خود را شناخته باشد.

بدین حقیقت ناطق است کسی که «ما ينطق عن الهوى» و از او در خبر است که فرمود «من عرف نفسه فقد عرف ربه». ظاهراً باید از همین روی باشد که بر سر در معبد - که بارگاه خداست - کتیبه کرده بودند که «خودت را بشناس».

اما «خودت را بشناس» را «خودت را بشناس» نیز می توان خواند. کسی که با همسخن خطابش آن باشد که «خودت را بشناس» به همسخن گمان نمی برد که خودش را شناخته باشد. اما مگر کسی هست که خود را نشناسد؟ در برابر این پرسش پرسشی دیگر می توان نهاد، و آن اینکه: کیست که خود را بشناسد؟ هر یک از این دو پرسش، چنان که پیداست، استفهامی است انکاری. پاسخ ناگفته پیدای این استفهام های انکاری آنکه: هیچ کس نیست که خود را نشناسد و هیچ کس هم نیست که خود را بشناسد. میان این دو قضیه تضادی در کار نیست که مانع اجتماع شان شود در صدق. پس می تواند بود که هر دو درست باشد. منتها شناخت را مقول به تشکیک باید گرفت.

گاه می گوئیم، و درست می گوئیم، که کسی را می شناسیم. حال آنکه از او جز این نمی دانیم که نامش چیست. مثل کسی که شناخت ما از او در حد آشنا شدن است با او در میهمانی بزرگ پرچنبجالی که کسی به کسی نبوده

است. و گاه هست که در مورد کسی که دیرزمانی با او همنشین بوده‌ایم می‌گوییم، و همچنان درست می‌گوییم، که شناختیم‌اش یا هنوز نتوانستیم بشناسیم‌اش. نه همان در مورد دیگران که در مورد خود نیز شناخت داریم تا شناخت. فرق است میان شناختی چنان‌که باید و شناخت چنان‌که آید.

می‌تواند بود که کسی خود همسخن خود شود و چه بس که هرکس می‌شود. کسی که همسخن خود را، و خود را نیز، به خودشناسی فرامی‌خواند، پیداست که مرادش نه آن مرتبه از خودشناسی است که همه کس را حاصل است. همسخنی که کوشیدن به خودشناسی را لغوی از قبیل تحصیل حاصل بداند نمی‌داند خودی که می‌شناسد خود راستین او نیست - اگر خود راستین هرکس نه واقعیتهای محصل و موجود بل حقیقتی باشد که هرکس خود بر عهده تحقق می‌بایدش گرفت.

خود راستین خود را هرکس خود به تحقق می‌تواند و می‌باید برساند. پس شناخت خود نیز باری است امانت که آن را - با همه گرانی‌اش - هر کس خود بر دوش می‌باید کشد. برای این کار وکیل نمی‌توان گرفت. به موجب آنکه مراد از خود هرکس در هر مورد خصوص شخصی است که یک جزئی حقیقی است به صرف اعمال و تطبیق ذاتیات و اعراض خاص یک کلی طبیعی (اعنی «انسان») بر یکی از مصادیق آن مفهوم کلی از خودشناسی خود را خلاص نتوان کرد؛ چرا که خودشناسی دیگر است و از کلی طبیعی انسان به کلی عقلی و منطقی‌اش رسیدن دیگر.

چون از روی الگو و نمونه کسان خودشناسی به حصول نمی‌پیوندند پیداست که کار خود را از چیزها نیز قیاس نباید گرفت. بر چیزها شاید راست آید که هرکدام همان است که هست و می‌توان آن را در تعریفی به

قالب درآورد و قاب گرفت، اما خود راستین در هیچ قالب نمی‌گنجد. آنچه هرکس از خود قاب می‌تواند گرفت عکس اوست نه خود او. تازه عکسی هم که از کسی در قاب می‌رود تمثالی است از صورتِ ظاهر او در دوره‌ای از زندگی‌اش که شاید او را در عکسی دیگر از دوره‌ی دیگر باز نتوان شناخت. دگرگونی در صورتِ ظاهر چنین است. تا خود چه باشد دگرشدن از روی سیرتِ باطن. به حکم آنکه خود هر کس تا هست تاب و توانِ دگرشدن‌اش نیز هست کارش تا هست هرگز تمام نیست. به همین جهت خودشناسی هرگز آرد بیخته‌ای نمی‌شود که ال‌کاش را آویخته بتوان گرفت. به حکم آنکه خود هرکس تا هست لطیفه‌ی سیالی است که نیم به تمامت نرسیده‌اش را در آینده بر عهده‌ی تحقق باید گرفت؛ خودشناسی را هرگز به حصول پیوسته نمی‌توان دانست.

خودشناسی نوع مردم، نخست و بیش‌تر، شناختن خودی است که نیستند. و این از کسانی که فقط آن نیستند که هم اکنون هستند و به حقیقت آنند که هنوز نیستند عجب نیست. هراکلیت گفته است (قطعه ب، ۱۰۱ در شماره‌گذاری دیلس) «خودم را جسته‌ام». کلامِ ناتمام او را، ظاهراً، باید چنین تمام کرد که «و نیافته‌ام».



دکتر داوری؛ شاعری و تفکر

محمدجواد صافیان*

دکتر رضا داوری از معدود متفکران معاصر ایران است که در همه موضوعات مهم فلسفی نظیر حقیقت، سیاست، دین، تاریخ، زبان، هنر، فرهنگ، علم و... صاحب نظر است. نظر او در باب همه این مطالب بر مبانی واحدی استوار است. داوری فیلسوف است اما فلسفه را فراتر از مباحث فلسفی یا رد و قبول مطالب فلسفی می‌داند. فلسفه صرفاً بافت فلسفی و تنسیق و تنظیم مطالب و مباحث و اقامه برهان و استدلال نیست بلکه فلسفه در اساس حاصل یافت فیلسوف است از وجود. وجود متفکر را به سوی خود می‌خواند، در گوش او نجوایی می‌کند و خود را به او می‌نماید،

*. استادیار فلسفه دانشگاه اصفهان

آن گاه فیلسوف یافت خود را به ما عرضه می‌کند و برای اثبات آن استدلالی می‌نماید. بنابراین، برای درک تفکر فیلسوف باید از حجاب براهین و استدلال‌های او فراتر رفت و یافت او را دریافت، در این صورت به هم سخنی با او خواهیم رسید و دیگر رد و قبول او مطرح نخواهد بود.

نسبت شاعری و تفکر از بیش از چهل سال پیش مورد توجه و تأمل دکتر داوری بوده است. یکی از نخستین آثار ایشان کتابی است تحت عنوان *شاعران در زمانه عسرت* که در سال ۱۳۵۰ منتشر شده است. در این اثر دکتر داوری به نسبت بین زبان، تفکر، شعر و تمدن می‌پردازد. برای بیان نظر ایشان در این موارد، لازم است برخی مبانی تفکر ایشان مورد بررسی قرار گیرد که مهم‌ترین آنها عبارت است از حقیقت، انسان، تاریخ، تفکر و علم جدید.

حقیقت

حقیقت در طول تاریخ فلسفه و از زمان افلاطون و ارسطو، به مطابقت تعبیر و تعریف شده است. همواره گفته شده است که حقیقت عبارت است از مطابقت میان ذهن و خارج و بدین ترتیب حقیقت وصف حکیم دانسته شده است. حقیقت در حکم آشکار می‌شود، ولی در سنت فلسفی رایج دیگر پرسش نمی‌شود که مبنای حقیقتی که وصف حکم است چیست و چرا حکم که عملی ذهنی (یا زبانی) است می‌تواند آشکارکننده چیزها باشد. در دوره جدید نیز تعریف حقیقت به مطابقت حفظ شده است ولو تعیین‌کننده خارج نیز خود ما هستیم و اشیاء نه موجودات فی‌نفسه بلکه متعلقات شناسایی ما هستند. اما تعریف حقیقت به مطابقت تنها تلقی از حقیقت

نیست، بلکه هم در یونان باستان پیش از سقراط و هم در تفکر و اندیشه دینی و شرقی تلقی دیگری از حقیقت را می‌یابیم که براساس آن حقیقت کشف است. یونانیان باستان حقیقت را «التیا» به معنای نامستوری و کشف می‌نامیدند و در لسان متفکران و بزرگان ما نیز حقیقت کشف خوانده شده است (الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشارت.... مولى على). این دو تلقی از حقیقت فقط دو تلقی متفاوت از یک مطلب فلسفی نیست، بلکه نشان از دو رویکرد بسیار متفاوت به هستی، آدمی، تفکر و... دارد. وقتی حقیقت مطابقت خوانده شود ملاک و معیار همه چیز عقل دانسته می‌شود و از عقل نیز معمولاً تلقی خاصی می‌شود و همان میزان قرار می‌گیرد (چنان که در دوره قدیم و جدید تفکر غربی شاهد آن هستیم) و در این صورت وجود به امری عقلی و حقیقت آدمی به حیوان ناطق، یا حیوان ابزار ساز و... تعریف می‌شود و تفکر نیز به اندیشه حصولی منحصر می‌گردد و منطق می‌شود میزان و ملاک مطلق و داور نهایی و حقیقت کم و بیش در اختیار ما و قابل وصول با جهد و تلاش عقلی انگاشته می‌شود. ولی اگر حقیقت را کشف بدانیم، ناگهان نگاه ما به همه مطالب دگرگون می‌شود؛ دیگر وجود امری معقول که بتوان یکبار برای همیشه آن را به چنگ اندیشه مفهومی درآورد نخواهد بود، بلکه وجود است که بر ما احاطه دارد و لذا خود را به ما می‌نمایاند و از ما می‌گریزد، بر ما کشف می‌شود و با ظهور خود، موجودات را آشکار می‌کند و در عین حال پنهان می‌ماند و نقاب ز رخ برنمی‌کشد و لذا سرّ و راز است و ما می‌توانیم محرم اسرار آن باشیم. وجود صرف ظهور نیست بلکه بیش و پیش از آن خفا و پنهانی و غیب است و از مکمن غیب است که موجودات به منصه ظهور می‌رسند و حقیقت از پرده

به درآمدن موجودات است. با تلقی حقیقت به مثابه کشف و نامستوری، تلقی از آدمی نیز متفاوت می‌شود، آدمی دیگر حیوان ناطق نیست و عقل بالاترین مرتبه هستی او به شمار نمی‌آید و او منحصر به اندیشه و علم حصولی نمی‌شود بلکه آدمی منطقه ظهور وجود و خود معمایی می‌گردد که کس آن را با حکمت نگشوده است و نمی‌تواند بگشاید و هستی آدمی دیگر در حد شی‌ای قابل تعریف و دارای ماهیتی ثابت و قابل شناسایی نخواهد بود. حقیقت آدمی قلب یا دل او است که محل تابش انوار حق و واسطه حضور او در برابر حق و حقیقت است. بنابراین، تفکر حقیقی، تفکر قلبی / معنوی است و اندیشه حصولی فرع بر آن است. در این صورت آدمی واجد ساحات مختلف خواهد بود که یک ساحت آن ساحت معاش و زندگی روزمره است که عقل معاش بر آن حاکم است و ساحت دیگر آن ساحت اندیشه عقلی فلسفی است و ساحت فراتر از آن ساحت عشق است و ایمان و حضور قلب.

دکتر داوری حقیقت را نامستوری و از پرده به‌در آمدن آنچه در غیب است می‌داند و به همه لوازم این نظر پای‌بند و ملتزم است.

تفکر و تاریخ

شاید مناسبت تفکر و تاریخ در نگاه اول چندان آشکار نباشد. قبلاً اشاره کردیم که معمولاً تفکر به تفکر حصولی منحصر می‌شود. نگاهی به کتب منطقی قدیم نیز این مدعا را اثبات می‌کند. تعریف منطقی فکر عبارت است از حرکت به سوی مبادی و از مبادی به سوی مراد و مقصود، یا ترتیب تصورات و تصدیقات معلوم برای رسیدن به تصورات و تصدیقات مجهول.

در تفکر جدید فکر امری صرفاً نفسانی تلقی می‌شود و به طیف وسیعی از اعمال ذهنی / روانی اطلاق می‌گردد. در هر دو رویکرد تفکر به اندیشهٔ حصولی و وسیله‌ای برای رسیدن به مجهولات و رفع نیازها و حوائج روزمره تنزل می‌کند. اما تلقی دیگر از تفکر آن است که در گلشن راز شیخ محمود شبستری به زیباترین وجه آن را می‌یابیم.

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق
تفکر امری نفسانی / ذهنی نیست. تفکر حرکتی است در کل هستی
آدمی از باطلِ موجود بینی و روزمرگی به سوی حق و حقیقت و در هر
موجودی کل مطلق را دیدن و آن را مظهری از حق دانستن و لازمهٔ این
حرکت حضور در برابر حق و حقیقت است.

بنابراین، تفکر اصیل و حقیقی تفکر حضوری است. بر مبنای تفکر
حضوری است که تفکر و اندیشهٔ حصولی استوار می‌شود و بسته به اینکه
این حضور چه حضوری باشد، تفکر حصولی نیز متفاوت خواهد بود. تفکر
فیض وجود / حق است. وجود است که خود را بر متفکر می‌نمایاند و او را
به سوی خویش می‌خواند. اما اینکه وجود بر چه وجهی بر متفکر ظهور
کند، به طلب و نسبت متفکر با وجود بستگی دارد. وجود در وقتی بر متفکر
ظهور می‌کند که غیر از اوقات روزمره و اشتغالات به اشیاء و امور عادی
زندگی است. اما در همین وقت است که مبنای زندگی و معیشت مردمان
گذاشته می‌شود و تاریخ هر دوره‌ای بسطیافتی است که متفکران آن دوره
از وجود داشته‌اند. فی‌المثل تاریخ جدید غرب حاصل یافتی است که
متفکرانی از قبیل دکارت و کانت از وجود و حقیقت داشته‌اند، با بسط این
یافت است که نظمی در اشیاء و فهمی از امور و سلسله مراتبی از ارزش‌ها

و.... پدید آمده است و تاریخی رقم خورده است که با تاریخ دوره‌های قبل (قرون وسطی و یونان) کاملاً متفاوت است. بنابراین، تاریخ یک قوم حاصل اراده‌های گزافی افراد یا صدفه یا دترمینیسم نیست. حرکت تاریخ نیز حرکتی افقی و چنان که در نگاه جدید بشر غربی (از قرن هیجدهم) می‌بینیم به سوی پیشرفت نیست. لازمه این قول آن است که تاریخ با ضعف و زبونی آغاز شده باشد در صورتی که اگر تاریخ بخش وجود است با قوت و قدرت شروع می‌شود، گرچه ممکن است به سوی ضعف سیر کند. به همین معنا وجود بشر تاریخی است و در میان همه موجودات فقط بشر است که تاریخی است و همه آنچه بشری است تاریخی است؛ اما تاریخی بودن بشر به معنای اسارت او در چنگال قوانین با اراده‌ای که سلب اختیار از او کند نیست. هر چند هر تاریخی اقتضائات خود را دارد و در هر دوره تاریخی نگاه و فهم و علم و ارزش‌ها و حتی سلايق مردمان متناسب با حقیقتی است که بر آن دوره تاریخی حاکم است، اما رهایی از اقتضائات یک دوره تاریخی ناممکن نیست و البته رهایی با تفکر حاصل می‌شود. با تفکر است که می‌توان از حوالت تاریخی رها شد و احياناً بنای دیگری را گذاشت.

روش‌شناسی علمی

چنان که می‌دانیم قرن نوزدهم در اروپا قرن اصالت علم جدید است. به دنبال توسعه سریع علوم و موفقیت‌های چشم گیر و تکنولوژی جدید این تصور پدید آمد که علم منحصر در علم جدید است و هر آنچه قابل پژوهش با روش‌های علمی جدید نباشد هیچ و پوچ است، به این ترتیب به قول نیچه در قرن نوزدهم روش علمی بر علم چیره شد. علوم انسانی از

قبیل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز براساس الگوی علوم طبیعی شکل گرفت و نگرش تحصلی رواج تام یافت. این روحیه و نگرش البته با تأخیر در کشور ما و در میان اقشار تحصیل کرده و با فرهنگ و ارباب علوم انسانی و ادیبان و پژوهشگران رواج یافت. بخش مهمی از کوشش علمی دکتر داوری صرف مبارزه با چنین نگرشی شده است. دکتر داوری در مقالات متعدد توضیح می‌دهد که روش علمی (متدلوژی علم) که امروزه مطلق و مقدس انگاشته می‌شود و حتی داور و میزان سنجش علم و فلسفه و تفکر و دین و شعر و هنر قرار می‌گیرد، خود مبتنی بر فلسفه‌ای (هر چند سطحی) است که باید آن را شناخت و در مبادی آن چون و چرا کرد.

روش به طور کلی و از جمله روش‌شناسی جدید علمی مبتنی بر تفکر است و به همین جهت است که با تحول در تفکر روش تحقیق در موجودات نیز تغییر می‌کند، نه اینکه روش تعیین‌کننده تفکر و کاشف حقیقت باشد. روش در زمینه حقیقتی که قبلاً کشف شده است اعمال می‌شود ولی نسبت و رویکرد ما به حقیقت به معنای اصیل کلمه را متحول نمی‌کند.

شاعری و تفکر

از نظر دکتر داوری رابطه‌ای وجود دارد بین تفکر، زبان، شاعری، هنر، هستی، حقیقت و ذات آدمی که می‌کوشیم در حد درک و بضاعت محدود خود و بیش‌تر براساس کتاب *شاعران در زمانه عسرت* آن را بیان کنیم.

تفکر چنان که اشاره شده به آدمی داده می‌شود یا آدمی به تفکر فرا خوانده می‌شود، تفکر حاصل صرف تلاش بشر نیست. بشر با تفکر با حقیقت هستی ارتباط پیدا می‌کند و هستی بر او منکشف می‌شود یا با او

سخن می‌گوید و خود را به او عرضه می‌کند. البته از آنجا که هستی محیط بر آدمی است، انسان متفکر با وجهی از هستی مواجهه می‌شود نه آنکه بر آن احاطه یابد. اهل تفکر یا فیلسوف‌اند یا شاعر و یا نبی، بنابراین، شاعری گونه‌ای تفکر است و شاعران طایفه‌ای از متفکرانند. شاعر واسطه‌ای است بین مردم و ساحت قدس. شاعر با اتصال به ساحت قدس موجودات را می‌نامد و تقدیر و حوالت آدمیان را باز می‌گوید. شعر گونه‌ای از تفنن نیست. شعر سخن زیبایی نیست که برای سرگرمی و گذراندن اوقات فراغت به سراغ آن رویم تا آدمی بیاساییم و تجدید روحیه کنیم و سپس دو مرتبه به همان روزمرگی بپردازیم. همچنین برخلاف آنچه در زیبایی‌شناسی جدید مسلم گرفته می‌شود شعر حاصل احساس‌های شاعر نیست. شاعر با شعر خود احساس‌هایش را بروز نمی‌دهد تا در ما که مخاطب او هستیم نیز همان احساس‌ها را برانگیزد. تنزل شعر به ابراز احساس‌های شاعر هیچ و پوچ انگاشتن آن است. چنین دیدگاهی بر این پیش‌فرض مبتنی است که آدمی (و از جمله شاعر) موجود یا جوهری مستقل از عالم است که با احساس‌های خود با موجودات در عالم ارتباط برقرار می‌کند، از آنها متأثر و منفعل می‌شود و با شعر خود انفعال‌ها و احساس‌های خود را بازگو می‌کند تا مخاطبان نیز با شنیدن و خواندن شعر او همان احساس‌ها را دریابند و منتقدان نیز با کاوش در زوایای روان او مقصود او را بفهمند و به نقد کشند. پیش‌فرض این دیدگاه که متخذ از تفکر جدید غربی از دکارت بدین سو در باب نسبت بین انسان و عالم است، چنان‌که در غرب هم توسط متفکرانی نظیر مارتین هیدگر همدیگر به نقد کشیده شده، مورد نقد دکتر داوری است. آدمی در مقابل عالم نیست، عالم از آدمی منفک و جدا نیست.

عالم مجموع اشیاء و موجودات نیست، عالم ظهور اشیاء و موجودات است. عالم با انفتاح و گشایش آدمی به سوی موجودات متحقق می‌شود. شعر حاصل فتوح و گشایش شاعر نسبت به اساس موجودات، ساحت قدس، و... است. و با این فتوح و گشایش است که بنیاد عالمی گذاشته می‌شود و به همین معنا است که هولدرلین شاعر بزرگ آلمانی می‌گوید اساس هستی مردمان را شاعران می‌گذارند و بشر شاعرانه در زمین سکنی می‌گزیند و به سر می‌برد.

بنابراین، تفسیر روان‌شناسانه از شعر و شاعری دور افتادن از ذات و حقیقت شعر است. تفسیر جامعه‌شناختی از شعر نیز بر این پیش‌فرض تفکر جدید غربی استوار است که آدمی محصول شرایط محیطی، اجتماعی و طبیعی است و بنابراین، موجودی در ردیف سایر موجودات است که البته چیزی به نام هوش به معنای توان مطابقت با محیط افزون بر آنها دارد. در این نگرش اندیشه و فعل آدمی حاصل تأثرها و تبادلهای او با محیط و با دیگران است و فرد با نقشی که در اجتماع دارد یکسان پنداشته می‌شود. تفکر، شعر، دین، هنر و علم نیز باید به عنوان متعلقات و موارد شناسایی علوم اجتماعی و از دیدگاه جامعه‌شناسانه و با روش علمی جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد. جامعه‌شناسی فرد را تنها به عنوان فرد منتشر می‌نگرد و از مقوله‌هایی نظیر تنهایی و گذشت از عقل و منطق متعارف و نداشتن سودای سود و زیان و پشت کردن به شهرت و مخافت، انس و الفت با مرگ و یاد عهد طرب و ساحت قدس خبر ندارد.

بنابراین، نباید شعر و شاعری را براساس منظر و روش‌شناسی علوم مورد بررسی قرار داد، پس در این صورت به ذات و حقیقت شعر چگونه باید

نزدیک شد. پاسخ البته این است که از طریق خود شعر. خود شعر ذات و حقیقت خود را به ما می‌نمایاند و این در صورتی است که ما مستعد و مهبیای شنیدن کلام شاعر در شعر او باشیم و بگذاریم که شاعر با ما سخن بگوید تا عالم او را دریابیم. زبان شعر زبان اشارت است. زبان اشارت امروزه از یادها رفته است بشر امروز جز با زبان عبارت که زبان تفصیل است آشنا نیست و به همین جهت است که امروزه زبان به سطح یک وسیله تنزل کرده است.

تعریف مشهور و متعارف امروزی از زبان، زبان را وسیله‌ای برای تبادل احساس‌ها، اطلاعات و مقاصد و نیت‌ها می‌داند. با این تعریف زبان چیزی جز وسیله و ابزاری در اختیار آدمی تصور نمی‌شود. در حالی که در عین آنکه نمی‌توان ویژگی زبان در تبادل اطلاعات و احساس‌ها و نیت‌ها را مورد انکار قرار داد، زبان صرفاً وسیله نیست. وسیله به عنوان وسیله در اختیار ما است و پس از انجام کار مورد نظر آن را کنار می‌گذاریم، اما زبان در اختیار ما نیست، زبان به ما داده شده است، در زبان و با زبان زندگی می‌کنیم، می‌اندیشیم و آن را منفک و جدای از خود نمی‌دانیم. زبان وقتی هست که کسی سخن بگوید و دیگری آن را دریابد و وقتی کسی سخن می‌گوید پیداست که درباره کسی یا چیزی می‌گوید. (شاعران در زمانه عسرت، ۱۵). بنابراین، زبان ذاتاً هم‌زبانی است. زبان شخصی که فقط یک گوینده داشته باشد و کسی آن را دریابد، زبان نیست. زبان واسطه میان من و دیگران و من و جهان است، اما واسطه‌ای که می‌تواند عین اتحاد شخص با جهان و با دیگران باشد (همان ۱۵). بنابراین، ذات زبان هم‌زبانی (دیالوگ) است. اما امروزه هم‌زبانی در خطر افتاده و از بین رفته است و به همین جهت است

که کلمات معانی و مفاهیم قاطع و صریح خود را از دست داده‌اند. در گذشته کلماتی مانند خدا، خیر و شر و آثار هنری معانی معینی داشتند، اما در روزگار ما بسیاری از این معانی بی‌معنی شده‌اند و دیگر کلماتی مثل زمان و مکان، محسوس و معقول و ذهنی و خارجی و حتی علم معنای صریحی ندارند و در واقع نمی‌دانیم مدلولشان چیست (همان، ۱۷ - ۱۶). امروز زبان مضمون خود را از دست داده است و به گفتار و حرف صرف تبدیل شده است و بنابراین، تفاهم و هم‌زبانی واقعی نیز از بین رفته است.

در عین حال امروزه در عصر وسایل ارتباط جمعی زبان مؤثرین وسیله انتقال پیام است. اما زبان امروز به یک قدرت تبدیل شده است. کارکرد زبان در عصر ارتباطات یکسان کردن مردم و بار آوردن آنها موافق مقتضیات جامعه مصرف و موافق مد روز است (همان، ۱۸). زبان خالی از مبنای امروز آدم‌هایی را پرورش می‌دهد که خاصه آنها فکر نکردن و شتاب‌زدگی و انهماک در مصرف یا حسرت از محرومیت از مصرف است (همان، ۱۹). زبان امروز تفسیر صورت‌های خیالی است. ما دیگر با امور واقعی سروکار نداریم و صورت‌های خیالی و موهوم را مصرف می‌کنیم (همان، ۱۹). بنابراین، زبان هر روزی امروز دیگر زبان تفکر و هم‌زبانی و تفاهم نیست، بلکه زبان ساحت نفسانی بشر یعنی زبان خور و خواب و خشم و شهوت و لذت و زبان تولید و مصرف است. لذا زبان امروز زبان انحطاط است. زبان ما دیگر زبان اشیاء نیست. نسبت بی‌واسطه ما با اشیاء از بین رفته است و با صورت‌های خیالی و تفسیر لفظی آنها با جهان و با موجودات رابطه داریم. اما ذات زبان و زبان اصیل را در کجا باید جستجو کنیم؟ زبان اصیل زبان شعر و زبان اشارت است (همان، ۲۸). بنابراین، با

قرب به زبان شعر می‌توان به حقیقت زبان که چنان که گفتیم هم‌زبانی است، راه یافت. دکتر داوری برای تقرب به زبان شعر و کار شاعر به بررسی و تأمل در این پرسش هولدرلین می‌پردازد که شاعران در زمانهٔ عسرت به چه کار می‌آیند؟ زمانهٔ عسرت زمان ما است که ساحت قدس (که شاعران همواره از آن خبر می‌دادند) فرو بسته است و بشر جز ساحت معیشت، ساحتی نمی‌شناسد. در این عصر شاعران به چه کار می‌آیند؟ آیا کار شاعر سرودن اشعار است برای تفریح خاطر و سرگرمی و گذراندن اوقات فراغت؟ آیا شعر (و سایر آثار هنری) چیزی جز وسیلهٔ آرایش خانه و زندگی و تلطیف روح و روان ما است؟ اگر شعر و هنر را وسیلهٔ گذراندن اوقات فراغت تلقی کنیم، آن را به بیان انفعالات نفسانی تنزل داده‌ایم و بیان انفعالات نفسانی هنر نیست و در این صورت هنر منتفی خواهد شد. پس اگر منظور از کارآمدی شعر و شاعری وسیله بودن آنها جهت گذران اوقات فراغت باشد، در این صورت شعر و هنر وجود نخواهد داشت ولی به نظر هولدرلین، شاعر از آنجا که حوزهٔ کارش زبان یعنی خطرناک‌ترین و در عین حال بی‌ضررترین امور است، مهم‌ترین و اساسی‌ترین کارها را بر عهده می‌گیرد. زبان بی‌اثرترین و در عین حال خطرناک‌ترین چیزها و خطر خطرناک‌ترین زبان بی‌اثرترین چیزها است زیرا زبان اصیل که زبان شاعر است هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد (همان، ۳۳)؛ ولی اساس تغییر و تصرفی که بشر در جهان می‌کند زبان است و بدون زبان و بدون نامیدن اشیاء که کار زبان است تصرف در جهان امکان‌پذیر نیست. ولی این زبان زبان مفاهیم انتزاعی است، در حالی که زبان شعر زبان دیگری است. چه نسبتی میان این دو زبان وجود دارد؟ زبان شعر زبان اشارت است، اشارت به حقیقت، ساحت

قدس، حوالت و تقدیر آدمی و عهد ازلی آدمی با حقیقت، و به جهت اینکه آدمی اهل حقیقت است با زبان اشارت آشنا است و با این آشنایی بشر، بشر شده است و به همین جهت است که به قول هولدرلین بشر در این زمین شاعرانه زندگی می‌کند، یعنی اساس زندگی او شاعرانه است و اگر شعر و شاعر نبود ذات و ماهیت بشر غیر از اینکه هست بود (همان، ۳۴). شاعران با تاباندن نور مهر و حقیقت در خانه دل ما و در راه زندگی ما بنیاد هستی ما را می‌گذارند. بشر که اهل حقیقت است با دوری از حقیقت و غفلت از آن می‌میرد. بشر امروز بیش از هر زمان از حقیقت غافل شده و از این غفلت نیز در غفلت است و لذا عهد خویش را از یاد برده و گرفتار در نفسانیت خویش و خود بنیادی شده است. وظیفه شاعر تجدید عهد از یاد رفته است و او همخانه مرگ می‌شود تا دوباره بشر را به قرب حقیقت بازگرداند (همان، ۳۵). شاعر در زمانه غیاب حقیقت داشتار و نیوشای حقیقت است. او ما را که در زندگی روزمره اسیر تبلیغات و غوغای همگانی هستیم و لذا از حقیقت غافلیم به حقیقت دلالت می‌کند اما برای انجام این کار خود باید از حوزه روزمرگی و تبلیغات بیرون باشد، بی آنکه از مردم جدا شود، زیرا او زمینی است و به این تعلق خود به زمین آگاه است؛ اما بیرون افتادن از غوغای جماعت و شهرت کاری خطرناک و غیرعقلانه است (همان ۳۵). شاعر در زمانه عسرت و غیاب حقیقت در شب تاریک قدسی سرگردان و در گرداب‌های هائل در بیم از موج است. زمانه عسرت زمانه فروبستگی ساحت قدس و غیاب حقیقت و غفلت بشر از این غیاب و دلخوشی او به علم و فن و پیشرفت و شهرت است. در این میان شاعر که اهل حقیقت است و نمی‌تواند به وضع موجود تن در دهد، خود را بی‌وطن و

غریب و دورافتاده از یار و دیار حس می‌کند و حس می‌کند که اینجا خانه او نیست و خانه هیچ کس نیست پس کار او آراستن و پیراستن این خانه نیست، او باید از این خانه نجات یابد و هموطنان خویش را هم نجات دهد و به موطن اصلی خویش بازگرداند اما:

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن جایی است کو را نام نیست
وطن ما آدمیان آنجا است که در آن به حقیقت ذات خویش که آیینگی
حقیقت است، نائل می‌شویم. بنابراین، هرگاه از اصل خود بیگانه گشتیم هر
جا که باشیم بیگانه و بی‌وطنیم. شاعرانه سکنی گزیدن و به سر بردن در
زمین یعنی به سر بردن در خانه عالم میان زمین و آسمان میان ولادت و
مرگ و شاعر که ایستاده میان زمین و آسمان است این امکان را فراهم
می‌کند که بشر در زیر آسمان در خانه عالم سکنی گزیند و از بی‌خانمانی و
بی‌وطنی و سرگردانی که ذات بشر در آن پوشیده مانده است نجات یابد
(همان، ۳۷).

در زمانه غیاب حقیقت که حقیقت (در تاریخ متافیزیک غرب) به حقیقت
منطقی تنزل کرده و بشر به موجود بینی افتاده و از حقیقت هستی غفلت
کرده است، با تفکر متافیزیکی و زبان منطق که زبان مفاهیم کلی انتزاعی
است نمی‌توان بار دیگر به حقیقت به معنای اصیل آن یعنی نامستوری و
کشف محجوب تقرب یافت. بلکه زبان اصیل و زبان شاعر است که خانه
حقیقت است و بشر شاعرانه در این خانه سکنی می‌گزیند، کلام شاعر است
که عالم داشتن و سکونت در زمین و زیر آسمان یعنی بین دو ساحت
زمینی و آسمانی زیستن را برای بشر ممکن می‌کند، زیرا شاعر در حالی که
زمینی است و به زمینی بودن خود واقف است به آسمان و ساحت قدس

متذکر است و قدسیان را می‌خواند و آدمی را به عهد از یاد رفته‌اش متذکر می‌سازد و بنابراین، به سر بردن در زمین و زیر آسمان را برای او ممکن می‌گرداند. او این کار را بدان جهت می‌تواند انجام دهد که آیینۀ حقیقت است و مظهریت او از دیگران بیش‌تر. شاعر بر خلاف ما که عهد الست را فراموش کرده‌ایم، آن را از یاد نبرده و حجاب کفر را آسان‌تر می‌درد و نور حقیقت را منکشف می‌سازد و درخشش همین نور است که او را به تاریکی شب می‌افکند (همان، ۳۹) و این کاری است صعب و خطرناک.

از آنجا که شاعر اهل تفکر یعنی اهل عشق است و از مرگ آگاه است، نور حقیقتی را که در آیینۀ هستی‌نمای ما منعکس می‌شود به ما برمی‌گرداند. او در شب تیرهٔ ظلمانی سرگردان و بیدار می‌ماند و نور می‌افشاند تا آدمیان بتوانند بیارامند (همان، ۴۰). البته شاعر هم ممکن است از غیبت حقیقت غافل بماند که در این صورت کارش به نیست‌انگاری منتهی می‌شود. ولی با این همه چون او مطابق با رسم عادی مردمان نمی‌تواند زندگی کند و حجاب مفاهیم را می‌درد، عهدشکنی می‌کند و عهدی را که بشر امروز با خود بسته است می‌شکند ولی چون نمی‌تواند عهد قدیم را تجدید کند در همان مرتبۀ حدیث نفس و بیان انفعالات نفسانی سرگردان می‌شود (همان، ۴۱). ولی شاعرانی هم هستند که تاریخ عیش خود را که شب دیدار دوست بوده است به یاد می‌آورند و با این یاد خود را خراب و بنای عهد قدیم را استوار می‌سازند. این عهد در زبان شعر استوار می‌گردد (همان، ۴۱).

حال پرسش این است که ما زبان شعر را چگونه درمی‌یابیم؟ پاسخ ادیبانه به این پرسش آن است که برای درک سخن شاعر باید به بررسی

سوانح عمر او و چگونگی زندگی و روابطش با دیگران و اوضاع و احوال اجتماعی که در آن به سر می‌برده و مطالبی که نزد استادان خویش فرا گرفته و کتبی که مطالعه کرده است پردازیم تا منظور و مقصود او را دریابیم. آیا با بررسی همه این مطالب باز می‌توان زبان شعر شاعر را دریافت؟ دکتر داوری هم‌زبانی را راه دریافت زبان شعر می‌داند. هم‌زبانی چیست؟ هم‌زبانی روح زبان است. زبان بدون هم‌زبانی و همداستانی زبان نیست. و همین روح ضامن نسبت با حق و با خلق است. اگر ما زبان یکدیگر را درمی‌یابیم و سخن تازه می‌گوییم و معنای سخنان تازه را درمی‌یابیم همه بسته به این روح زبان است. همداستانی نوعی حضور مشترک است در برابر امری ثابت که بدون آن تغییر هم امکان ندارد (همان، ۴۱). این امر ثابت آن مفاهیم و یا قضایایی که در منطق و ریاضی می‌شناسیم نیست. همداستانی و هم‌زبانی مستلزم گذشت از منطق و از عهد معتاد و متداول و عهد بستن تازه است و این عهد در وقت بسته می‌شود و همین عهد است که مبنای تاریخ است (همان، ۴۲). هم‌زبانی مأخوذ در ذات بشر است. هم‌زبانی صفتی زائد بر ذات بشر نیست. زبان خانه حقیقت است و بشر شاعرانه در این خانه سکنی می‌گزیند. اما این زبان وسیله‌ای برای تفهیم و تفاهم نیست. تلقی امروزی ما از زبان به عنوان وسیله تفهیم و تفاهم نشانه غفلت از ذات زبان است. امروزه به واسطه غلبه خودبنیادی بشر، زبان نیز از ذات و اصل خود جدا افتاده است و صرفاً وسیله‌ای برای تصرف در موجودات و غلبه بر آنها شده است. امروزه زبان را صرفاً همان که در محاوره روزمره یا در نوشته‌های متعارف و یا تبلیغات و سایل ارتباط جمعی و یا برای بیان احساس‌ها و عواطف به کار گرفته

می‌شود می‌دانیم. این زبان زبان قیل و قال است، اما زبان شاعرانه که حقیقت زبان است زبان دیگری است. زبان شاعرانه ساحتی را که میان زمین و آسمان گسترده شده است فرا می‌گیرد و درمی‌نوردد و افق عالم بشر را می‌گشاید، شاعر چیزی را بیان می‌کند که تاکنون به زبان نیامده بود تو گویی برای اولین بار دریافت و آشکار شده است و این آشکار ساختن ذات کلام شاعرانه است (همان، ۴۵). شاعر در زبان حقیقت عالم را آشکار می‌کند، زیرا حضور در زبان تجدید می‌شود.

چنان‌که ملاحظه شد شعر در نظر دکتر داوری بیان احساسات یا وسیله‌ای برای گذراندن اوقات فراغت نیست. شعر حتی بیان افکار و اندیشه‌های شاعر نیست. معنای شعر را نیز نمی‌توان از بررسی احوال نفسانی و شرایط اجتماعی یا دانسته‌های شاعر دریافت. کار شاعر نامیدن اشیاء است، شاعر چیزهایی را می‌نامد که دیگران توجهی به آن ندارند یا آن را از یاد برده‌اند. شاعر ساحت قدس را می‌نامد و عهد از یاد رفته را به یاد می‌آورد. به همین جهت شاعری در نظر دکتر داوری نحوه‌ای از تفکر است، اما نه تفکر حصولی و بحثی. تفکر شاعرانه حاصل حضور شاعر در برابر حقیقت است. با این حضور شاعر حقیقتی را می‌یابد که دیگران هنوز آن را در نیافته‌اند. دکتر داوری در آثار مختلف خویش نمونه‌هایی از شعر شاعران بزرگ معاصر را شاهی بر مدعای خود می‌داند. فی‌المثل شعر «زمستان» اخوان ثالث نشان یافت شاعر است از حقیقتی که در عصر ما پیش آمده است. عصر ما عصر زمستانی شدن عالم است. عصری است که مهر و مهربانی از میان رفته است، هوا دلگیر و سقف آسمان کوتاه شده است. همه چیز سرد و فسرده و دلمرده است. شاعر حقیقتی را دریافته است

که در جهان امروز تحقق یافته است. اخوان زمانه عسرت را بازگو می‌کند و رخت بر بستن گرمای بهار و تابستان و غلبه سردی و فسردگی عالمی را دریافته که عالم امروزی ماست.

حافظ بهترین نمونه شاعرانی است که ما را به عهد الست و سرچشمه حقیقتی که از آن هویت تاریخی ما شکل گرفته است تذکر می‌دهد. بنابراین، درک شعر حافظ بر مبنای شرایط و اوضاع اجتماعی و یا نفسانی او و مراوداتش با دیگران، تنزل دادن شعر اوست به آنچه ذاتاً شعر نیست. در شعر شاعر حقیقت متجلی می‌شود. شاعر آینه غمازی است که حقیقت را در آن بهتر می‌توان دید. حقیقت از پرده برون افتادن آن چیزی است که در پرده و پنهان است، بنابراین، با شعر حقیقت آشکار می‌شود و اگر تفکر رفتن از باطل سوی حق است، شاعری گونه‌ای از تفکر است و شاعران طایفه‌ای از متفکران.



دربارهٔ استاد دکتر داوری

روح‌الله عالمی*

نوشتن دربارهٔ این مرد فرزانه کاری سهل و ممتنع است. باید به گذشته برگردم گذشته‌ای که هنوز مثل امروز جلوی چشمانم است. سال ۱۳۵۲ بود که دانشجوی رشته کامپیوتر بودم. همان زمان به فلسفه علاقمند شدم و به تناسب شرایط به مطالعهٔ آثار فلسفی روی آوردم. دورادور نام برخی بزرگان فلسفهٔ ایران برایم مطرح شد که در آن میان یکی هم آقای دکتر رضا داوری اردکانی بود. چند اثر ایشان را مطالعه کردم و با سبک و سیاق نوشته‌های استاد آشنا شدم. شرایط اجتماعی سیاسی به‌گونه‌ای بود که بیش‌تر دو مشرب و مسلک فکری مورد علاقه دانشجویان بود. یکی حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی که طیف گوناگون از مرحوم شهید مطهری گرفته تا مرحوم

شریعتی و گروه‌های سیاسی اسلامی را دربر می‌گرفت و یکی هم مارکسیسم بود که آن هم در چند شعبه و شاخه مطرح می‌شد. گستره رسانه‌ها هم بسیار محدود بود و مثل امروز نبود که همه بتوانند از ده‌ها و صدها راه با چهره و صدا فکر و نظر متفکرین آشنا گردند. من هم مثل بسیاری از دانشجویان آن دوره با عشق وافر و پشتکار زیاد سعی در مطالعه فلسفه اسلامی کردم. آثار استاد عزیزم آقای دکتر داوری در چنان فضایی برایم خیلی قابل قبول نبود. به زعم من و با مطالعه اندکی که داشتم نوشته‌های ایشان را اگرچه رنگ و بوی دینی داشت ولی ملایم و فاقد روح انقلابی که رکن اساسی تفکر دانشجویی بود یافتم. علی‌رغم توصیفی که کردم هر آنچه از ایشان یافت می‌شد را پیدا کردم و خواندم و با دقت هم خواندم هم لذت می‌بردم و هم ارضاء نمی‌شدم. حالت دوگانه‌ای داشتم که آن موقع برایم عجیب و غیرقابل تحمل بود. دلم می‌خواست از این شرایط دور می‌شدم و حداقل تکلیفم با روح نوشته‌های استاد روشن می‌شد. اما نشد که نشد.

تا این زمان چند نامه به دوست آلمانی آلبرکامو و شاعران در زمان عسرت و فارابی مؤسس فلسفه اسلامی و اوتویی و عصر جدید و فلسفه چیست ایشان را خوانده بودم که بیش‌تر رنگ و بوی فلسفی داشتند ولی نکته جالب و هیجان‌انگیز اینکه این استاد آرام و با روح لطیف آثاری مثل وضع کنونی تفکر در ایران و انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم و ناسیونالیسم و حاکمیت ملی و ناسیونالیسم و انقلاب هم داشتند که به نظر من از اختصاصات ایشان و تنی چند از متفکرین دیگر بود. عمدتاً فلاسفه وارد صحنه سیاست نمی‌شدند و سعی می‌کردند اگر هم نظری دارند

دورادور ابراز نمایند، ولی دکتر داوری همان‌طور که در فلسفه نظر می‌دادند در سیاست هم نظر دادند. این کار ایشان باعث شده بود که برخی متفکرین آن دوران که از قضا در فضای همان دوران هم متفکر قلمداد شده بودند به مذاقشان خوش نیاید و در مقابل ایشان موضع‌گیری کنند. چقدر شگفت‌انگیز بود که استادی که آثار فلسفی‌اش از هرگونه جزم و قطعیت نظری پرهیز می‌کرد و پرهیز می‌داد در صحنه سیاست اینقدر صریح و جازم بود. این را هم باید به عجایب دنیای پر رمز و راز ایشان اضافه نمود.

سال‌ها می‌گذشت و من همچنان با عالم فلسفه مشغول بودم و دامنه مطالعاتم را گسترش می‌دادم. انقلاب شد و بحث فلسفه جدی‌تر شد. یکی از اساتید بزرگوار فلسفه که ایشان هم در حال حاضر در گروه فلسفه دانشگاه تهران حضور دارند من و تنی چند از دوستان را بیش‌تر با فلسفه آشنا کردند و کلاس‌هایی تشکیل شد که سال‌ها هم ادامه داشت و من در حدّ توان و با لطف الهی تا توانستم با جدیت در آنها شرکت کردم و بهره‌مند شدم.

آن هنگام که فلسفه اسلامی را با جدیت می‌خواندم تصمیم گرفتم یکبار دیگر کتاب‌های استاد عزیز جناب آقای دکتر داوری را با دقت و با نگاه تازه‌تری بخوانم. این کار را با وسواس آغاز کردم. با تنی چند از دوستان قرار گذاشتیم اصلی‌ترین کتب فلسفی استاد را با مباحثه مطالعه کنیم. طبیعی بود که فلسفه چیست و فارابی اولین انتخاب باشند. هنگامی که این دو کتاب را بهتر از قبل خواندیم به نکات جدیدی دست یافتیم. چنین نبود که آقای دکتر داوری اظهار نظر نکرده باشند. بلکه حقیقت این بود که استاد به دید ما درصدد آن بودند که مبانی فلسفی دیدگاه خود را به

ذهن خواننده منتقل کنند آن مبانی که اتفاقاً در آنها بسیار جازم هم بودند و آنگاه نتیجه‌گیری‌ها را به خود دانشجو واگذار نمایند. کاری که ایشان در مبانی حکومت با ارجاع به آثار افلاطون کردند. این نکته قضاوت ما را درباره آثار ایشان تصحیح کرد و اینگونه شد که بر آن شدیم تلاش کنیم تا بیش‌تر به عمق آرای استاد پی برده و مبانی نظری ایشان در فلسفه غرب را نیز به زعم خودمان کشف کنیم.

ولی بعد از مدت‌ها باز هم به همان نقطه‌ای رسیدم که بار اول رسیده بودم. با این تفاوت که این بار بیش‌تر از قبل به لوازم و نتایج راه پی برده بودم. روش دکتر داوری به گونه‌ای است که انسان را در وادی فلسفه دایم به جلو می‌کشانند و سپس به عقب می‌اندازد و باز هم او را ترغیب کرده و تهییج می‌کند و به جلو می‌برد و باز هم درست آن هنگام که او می‌اندیشد به نقطه پایان بحث نزدیک می‌شود مجدداً در آغاز راه قرار می‌دهد. انسان متعجب می‌شود. گویی اینکه فلسفه استدلالی جای خود را به نوعی شهود و یا ذوق یا نمی‌دانم واقعیتهای مثل اینها می‌دهد. من که همیشه روح منطق را در فلسفه حاکم می‌دیدم و یا ترجیح می‌دادم چنین به فلسفه نگاه کنم، در عالم فلسفی دکتر داوری همواره بر سر چند راهی قرار می‌گرفتم. همین بود که توأمان برایم لذت‌بخش و عذاب‌آور بود. خلاصه چنین گذشت تا سرانجام تصمیم گرفتم مطالعات فلسفی‌ام را نظم ببخشم و در کنار تحصیل حوزوی نظام دانشگاهی را هم تجربه کنم چون در رشته کامپیوتر بودم اجازه ادامه تحصیل در فوق‌لیسانس فلسفه را نداشتم. در آن زمان طبق مقررات فقط دانشجویان فلسفه حق ادامه تحصیل در این رشته را داشتند. کمی ناامید شده بودم می‌خواستم محضر اساتیدی چون آقای دکتر

داوری، دکتر جهانگیری، دکتر مجتهدی، دکتر دینانی و دکتر مجتبوی را به صورت رسمی درک کنم، اما نشد که نشد تا سرانجام در سال ۱۳۶۵ وزارت علوم و دانشگاه تهران اجازه ورود همه دانشجویان به رشته فلسفه در مقطع تحصیلی فوق لیسانس را صادر کردند.

با عشق و علاقه وافر در کنکور شرکت کردم و به لطف خداوند سبحان و با نذر و نیاز فراوان با رتبه بسیار خوب در همان سال پذیرفته شدم. یکی از نذرهایم این بود که اگر خداوند خواست و من در دانشگاه تهران و رشته فلسفه آن قبول شدم دو کار را با هم و با جدیت انجام دهم. یکی ادامه تحصیل درس‌های حوزه هم در اصول و هم در فلسفه و دوم اینکه فلسفه غرب دانشگاه تهران را با نهایت تلاش و تا به آخر بدون هیچ اهمال و استثنایی بخوانم. اصلاً با همین آرزو سال‌ها منتظر کنکور فلسفه غرب دانشگاه تهران بودم. حال هم که به آرزویم رسیده بودم مصمم‌تر از قبل دنبال همان راهی بودم که سیزده سال تمام مرا با خود به جاهایی برده بود که عشق و استیصال هر دو با هم در آن حکومت می‌کرد. باید به نقطه امنی می‌رسیدم. نقطه‌ای که در آن از نظر فکری به آرامش دست می‌یافتم. ذهنم ذاتاً در جستجوی برهان و استدلال بود. هنگامی که برای ثبت نام رفتم اتفاقاً آقای دکتر داوری مدیر گروه بودند. اگرچه خودشان کارهای اداری را انجام نمی‌دادند ولی به هر حال اسم و رسمشان آنجا بود. با دلهره خاصی به گروه رفتم. آن موقع دفتر گروه شکل دیگری داشت و یادم هست که ایشان در کنار مرحوم آقای دکتر مجتبوی، دکتر مجتهدی، دکتر جهانگیری و دکتر دینانی صحبت می‌کردند. دیدن این عزیزان و بزرگواران آرزوی هر دوستدار فلسفه بود. از دور کمی به آنان نگریستم. همه آنان را

دوست داشتم و دارم. آن روز نمی‌دانم چه شد که چند جمله هم با آقایان دکتر داوری و دکتر جهانگیری صحبت کردم. اما در مورد استاد دکتر داوری این را هم بگویم که یکی دیگر از نقاط مثبت ایشان این بود که علاوه بر فلسفه در ادب و عرفان هم صاحب نظر بودند. آشنایی استاد با شعر و شاعران، دیوان حافظ و مولوی و اینکه گفته می‌شد خودشان هم طبع شعر دارند و اینکه در عرفان هم تسلط داشتند جاذبه‌شان را دوچندان می‌کرد. به هر حال ثبت نام کردم و درسم شروع شد. با اشتیاق منتظر شروع کلاس‌ها شدم و خوشبختانه با همه آن اساتید مکرم هم درس گرفتم. با جناب دکتر داوری هم درس فلسفهٔ اگزیستانس داشتم. اما از اولین جلسهٔ درس ایشان خاطرهٔ جالب و شیرین و عجیبی دارم. چون عادت این بود که به موقع در کلاس حاضر باشم دقایقی مانده به ساعت ده در کلاس نشسته بودم. ساعت ده و بیست دقیقه شد که آقای دکتر تشریف آوردند. میز استاد روبه‌روی نیمکت‌ها و در مقابل من بود که ردیف اول نشسته بودم. آقای دکتر داوری پشت میز قرار گرفتند و نشستند. نگاهی به دانشجویان که به احترام برخاسته بودند کردند و گفتند بفرمایید. همه منتظر شروع درس بودیم که آقای دکتر داوری روی صندلی به سمت راست گردش کردند و رو به پنجره قرار گرفتند. شاید باور نکنید ولی حدود یک ربع ساعت گذشت و دریغ از یک کلمه. من که با روحیات و روش ایشان آشنا نبودم متحیر مانده و منتظر نتیجه شدم. بالاخره استاد در حالی که در همان حالت و رو به پنجره بودند بحث را آغاز کردند. ابتدا جمله‌ای زیر لب گفتند که من نفهمیدم و بعید می‌دانم کس دیگری هم فهمیده باشد. بعد به آهستگی رو به ما کردند.

درس را با اینکه «فلسفه چیست» شروع نمودند. یاد کتاب فلسفه چیست ایشان افتادم. کلمه به کلمه سخنانشان را یادداشت کردم. شاید از معدود دانشجویانی بودم که این گونه در کلاس یادداشت برداری می کردم. آن ساعت تمام شد و جلسات بعد اما شکل دیگری داشت. کمی هم دانشجویان صحبت می کردند. از خصوصیات اخلاقی برجسته استاد یکی همین است که وقتی دیگران صحبت می کنند سرشان را پایین می اندازند و به فرد فرصت سخن گفتن می دهند و گاه گاه هم با «بله بله» که چند بار تکرار می کنند او را ترغیب به ادامه سخن می نمایند و سپس هم با حوصله پاسخ او را می دهند. من کم تر می شد که دکتر داوری را غیر از این ببینم. تنها یکی دوبار، آن هم به دلیل اینکه بحث ایشان ناتمام مانده بود و دانشجویان شرط اول دانشجویی را رعایت نمی کردند، بود که اجازه سخن ندادند و تازه آن موقع هم طرح سؤال را به آخر جلسه موکول نمودند. خلاصه آن درس تمام شد و من در طول دوره فوق لیسانس دو درس دیگر هم با ایشان انتخاب کردم که یکی فلسفه تطبیقی بود. فضای درس استاد مثل کتاب فلسفه چیست بود نه مثل کتاب مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی بیش تر هدف ایشان قرار دادن دانشجو در جاده فلسفه بود و نه رساندن به منزلی از منازل سر راه. این کار هم خوب بود و هم پر از مشکلات و امروز می فهمم که فواید آن به مراتب بیش تر از معدود پاسخ هایی بود که انتظار دستیابی به آنها را داشتیم.

بلافاصله بعد از پایان فوق لیسانس در دوره دکتری هم قبول شدم. اما در سال ۶۸ بود که دست تقدیر حادثه جالبی را در زندگی ام رقم زد. در همان حال که دانشجوی دکتری بودم به عضویت گروه فلسفه هم درآمدم.

استاد عزیزم جناب آقای دکتر جهانگیری مدیر گروه بودند و استاد داوری هم عضو ارشد گروه با من مصاحبه کردند و در فضایی فوق‌العاده صمیمانه نیم ساعت بحث کردند و سپس مجوز عضویت مرا صادر نمودند. آن روز از بهترین روزهای زندگی‌ام بود. حال من افتخار آن را داشتم که ضمن شاگردی آن فرزندان در کنارشان بنشینم. با حفظ ادب و جایگاه خود همکار آنان نیز شمرده شوم.

آنچه برایم فوق‌العاده آموزنده بود رفتار همه اساتید معظم و خصوصاً جناب آقای دکتر داوری بود. در تمام دورانی که عضو گروه بودم جز خیرخواهی، متانت و ادب در رفتار که مرا شرمند می‌کرد و آموزش غیرمستقیم چیزی ندیدم. در سال ۷۹ به عنوان مدیر گروه انتخاب شدم و اتفاقاً یکی از کسانی که مرا تشویق می‌کرد آقای دکتر داوری بود. رفتار این بزرگوار آنچنان بود که گویی همه آن درس استادی بود. حتی برای یکبار هم نشد که آن وقار و متانت و صبر و حوصله را در ایشان مشاهده نکنم. هرگاه هم که عصبانی می‌شدند سرشان را پایین نگه می‌داشتند و انتقاد می‌کردند و بعد در نهایت بزرگواری با چهره‌ای خندان نگاه می‌کردند و می‌فرمودند «البته این نظر من است ولی هر چه شما...».

نکته‌هایی را که مطرح شد ساده نباید گرفت. سخن از احوال و رفتار مردی بود که از دانشمندان معاصر است. مردی که روی آرای او حساب می‌باید باز کرد. کسی که آنقدر در مسؤولیت‌های مهم فرهنگی عمر گذرانده که فرهنگ این مملکت را بدون او نمی‌توان تصویر کرد. ریاست فرهنگستان، عضویت شورای عالی انقلاب فرهنگی، بارزترین مظاهر حضور فرهنگی، استاد در جامعه ما نیست. آن جایی می‌توان دکتر داوری را

محک زد که در کلاس و در حضور دانشجویان سخن می‌گوید. دانشگاه منزل اول و آخر این استاد فرزانه است. مردی که جمهوری اسلامی ایران چه بخواهد و چه نخواهد در عالم فرهنگ مدیون اوست. امید که قدرش بیش‌تر شناخته شده و آنچه در عمق ذهن و جانش می‌گذرد آسان‌تر در اختیار دیگران قرار گیرد. در یک کلام همان‌طور که در آغاز نوشتم، نوشتن، فکر کردن و قضاوت دربارهٔ این استاد چنین است «سهل و ممتنع».



ارزش و اعتبار تفسیر هیدگر از کانت

بیژن عبدالکریمی^{*}

در دهه‌هایی که ایدئولوژی‌اندیشی و سیاست‌زدگی فضای فکری دیار ما را آکنده ساخته بود، رضا داووزی، در حد بضاعت‌های تاریخی ما، به دفاع از فلسفه پرداخت. این کم‌ترین چیزی است که جامعه ما و دانشجویان فلسفه‌اش به وی مدیونند.

تفسیر هیدگر از کانت بسیار مناقشه‌آمیز بوده، مورد انتقاد بسیاری از شارحان و مفسران کانت قرار گرفته است. ارنست کاسیرر که آغازگر این انتقادات بود، در مقاله‌ای با عنوان «کانت و مسألة مابعدالطبیعه: ملاحظات

*. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

پیرامون تفسیر هیدگر از کانت» صراحتاً اعلام می‌کند: «هیدگر در این کتاب [یعنی در کتاب کانت و مسأله مابعدالطبیعه] نه به عنوان یک مفسر بلکه همانند یک غاصب سخن می‌گوید و گویی وی هم چون کسی است که به زور وارد نظام کانتی شده تا آن را تابع خویش سازد و این نظام را در خدمت مسأله خود قرار دهد».^۱

به اعتقاد کارل لویث چیز بسیار کمی از کانت در تفسیر هیدگر وجود دارد و وی تفسیر هیدگر را چنین ارزیابی می‌کند:

تفسیر دلبخواهانه از متن دیگری، آشکارا همان چیزی است که توسط هیدگر در تفسیر خویش از فلسفه کانت به منزله پی‌ریزی مبانی برای مابعدالطبیعه صورت گرفته است. در تفسیر هیدگر فرض بر این است که به فهم «امکان اصیل‌تری» از خود متن کمک می‌شود، اما در واقع هیدگر به خودش کمک می‌کند تا پژوهش خویش در وجود و زمان را به لحاظ تاریخی با آنچه کانت خواهان بیان آن بوده است، منطبق سازد و بدین نحو هیدگر همه فهم‌های پیشین از کانت را به منزله فهم و تفسیری غیراصیل و غیر بنیادین به کنار می‌نهد.^۲

1. Cassirer, Ernest, "Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant — Interpretation", Kantian Studien, vol. 36 (1931) p. 17.

در این مقاله، برای پاره‌ای از نقل قول‌ها، به خصوص از منابع آلمانی، اینجانب مدیون رساله دکتری منتشر نشده زیر هستم:

Weatherson, Martin, "Categories and Temporality", Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1988.

2. Löwith, Karl, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, Gottingen: Vanden Hoeck & Ruprecht, Germany, 1969, p.78n.

یکی دیگر از منتقدان تفسیر هیدگر، به نام مارجوری گرینه اظهار می‌دارد: علی‌رغم بصیرت اصیل هیدگر نسبت به بزرگ‌ترین اثر کانت، باید پذیرفت که زمان و قوه خيالی که وی در نقد عقل محض می‌یابد حاصل قوه تفکر خود او و نه کانت است. هیدگر به آرامی، زمان علمی در فلسفه نقدی کانت را به حیث زمانی درونی و وجودی در تفکر خودش، و قوه خیال خلاق را، که از نظر کانت صرفاً یک قوه نظری محض بود، به نحو نادرستی با کل خودانگیزی آدمی، یعنی با خود اراده عقل عملی یکی می‌کند، یعنی اموری که با کل فلسفه نقدی کانت در تعارض است.^۱

در مقابل کسان دیگری نیز هستند که معتقدند تفسیر هیدگر از کانت تفسیر در معنای رایج لفظ نیست، بلکه در واقع ما با تفسیر هیدگر به بصیرت‌ها و بینش‌های کاملاً تازه‌ای خارج از افق فلسفه نقدی کانت دست می‌یابیم. به اعتقاد چارلز شرور طرح هیدگر را باید از نقدهای رایج تفسیری معاف دانست، زیرا آنچه در ارتباط با تفسیر هیدگر اهمیت دارد این است که «آیا در مواجهه هیدگر با کانت، بصیرت‌های فلسفی مهمی ظهور می‌یابد و آیا ما به مسیرهای تازه‌ای برای تفکر فلسفی دست می‌یابیم».^۲ ویلیام جی. ریچاردسون، مفسر مشهور هیدگر نیز همین نظر را دارد.^۳

-
1. Grene, Marjorie, *Martin Heidegger*, Bowes & Bowes, London, 1957, pp. 66 – 67.
 2. Sherover, Charles, *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington. Indiana University Press, USA, 1971, pp. 12 – 13.
 3. Cf. Richardson, William. J., *Heidegger: Through phenomenology to Thought*, The Hauge, Martinus Nijhotf, 1967, p. 159.

به هر تقدیر، کسانی که بعد از خواندن وجود و زمان، به مطالعه تفسیر هیدگر از کانت در آثاری چون کانت و مسأله مابعدالطبیعه و تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت می‌پردازند آشکارا با این پرسش مواجه می‌شوند که آیا هیدگر در این آثار به تفسیر فلسفه خود کانت مشغول است یا اینکه فلسفه استعلایی کانت صرفاً دستاویزی است که در قالب تفسیر آن، هیدگر در صدد است تا طرح و ایده اصلی خویش را که قبلاً در وجود و زمان مطرح کرده است مجدداً در این آثار بازگو نماید.

بسیاری، هم چون توماس لانگن، اظهار داشته‌اند که هیدگر در تفسیر خویش بر آن نیست آنچه را که کانت «واقعاً گفته است» یا آنچه را که «می‌خواسته است بگوید»، بیان کند. بلکه تفسیر او کاملاً شخصی است و در جهت هدفی است که خود او قبلاً در وجود و زمان در صدد انجام آن بوده است، یعنی در جهت پی‌ریزی مبانی‌ای برای مابعدالطبیعه و پاسخگویی به پرسش از وجود.^۱

خود هیدگر اذعان دارد که تفسیرش از کانت دلایل مناسبی را در اختیار نقادان و اینکه وی در تفسیر خودش، نسبت به کانت خشن بوده است قرار می‌دهد. اما هیدگر اضافه می‌کند که گفت‌وگوی^۲ میان متفکران از احکام دیگری تبعیت می‌کند:

منتقدین من همواره مرا به جهت خشونت نهفته در تفسیرم

1. Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translated from German to English by James Churchill, Bloomington, Indiana University, USA, 1962, Thomas Lagan's Foreword, p. xii.

2. Dialogue

سرزنش می‌کنند، و زمینه و دلایل یک چنین سرزنشی به سهولت در این اثر [کانت و مسأله مابعدالطبیعه] یافت می‌شود. از نقطه نظر پژوهش‌های تاریخی و فلسفی یک چنین نقدها و سرزنش‌هایی همواره معقول و موجه است، چرا که این‌گونه پژوهش‌ها برخلاف مسیر تلاش‌هایی جهت داده شده‌اند که می‌کوشند تا دیالوگ و گفت‌وگویی فکری میان متفکران برقرار سازند. در مقایسه با روش‌های نسخه‌شناسی تاریخی، که مشکلات خاص خود را دارد، گفت‌وگوی میان متفکران از قوانین و احکام دیگری تبعیت می‌کند، و این دسته از احکام و قوانین حاکم بر دیالوگ میان متفکران [در روش‌ها یا پژوهش‌های نسخه‌شناسی تاریخی] مورد غفلت و عدول قرار می‌گیرد، و به همین دلیل امکان به بیراهه رفتن در این گونه فهم‌ها و تفسیرهای متفکرانه ما را بیش‌تر تهدید می‌کند و در آنها قصورها و بدفهمی‌ها با تکرار بیش‌تری صورت می‌گیرد.

بیراهه‌ها و کاستی‌های موجود در این اثر [کانت و مسأله مابعدالطبیعه] از زمان چاپ نخست آن تا زمان حاضر بر من آن‌چنان آشکار گشته است که از وصله و پینه کردن متن به واسطه افزودن پاره‌ای تکمله‌ها و پی‌نوشت‌ها خودداری می‌کنم. متفکران به واسطه اشتباهات و قصورهایشان می‌آموزند که مصمم‌تر و پیگیرتر باشند.^۱

مارتین و تراستن با استناد به این عبارات هیدگر، نتیجه می‌گیرد که خود هیدگر نیز اذعان دارد که در تفسیرش از کانت اشتباهات زیادی

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, op. cit., p. xxv.

صورت گرفته است.^۱ لیکن از عبارات فوق‌الذکر این نتیجه را حاصل کردن که خود‌هیدگر نیز به وجود اشتباهات و قصورهای خود در تفسیرش از کانت اعتراف دارد، ناشی از بدفهمی عبارت مذکور است. به‌خصوص باید توجه داشت که چرا هیدگر علی‌رغم این به ظاهر اعتراف خود مبنی بر وجود قصور و اشتباهات فراوان در تفسیرش از کانت، هیچ‌گونه تغییر و حک و اصلاح جدی در متن و در چاپ‌های مکرر این اثر، که در زمان حیات خود او صورت گرفت، انجام نمی‌دهد، و این امر از متفکر دقیقی هم چون هیدگر بسیار عجیب به نظر می‌رسد. به اعتقاد اینجانب، معنای عبارات مذکور از هیدگر را در بافت و سیاق دیگری باید فهمید. اساساً خود-ویرانگری و اعتماد مطلق نداشتن به یافته‌های خویش، و خود را همواره در راه دیدن از ویژگی‌های هر متفکر اصیلی است. به اعتقاد هیدگر:

در هر پژوهشی در این حوزه [یعنی در حوزه وجود]، یعنی جایی که [به تعبیر کانت] «خود شی عمیقاً پنهان می‌ماند»، فرد نباید برای نتایج حاصل از پژوهش خود ارزش و اعتباری بیش از اندازه قائل شود. زیرا در یک چنین پژوهشی فرد پیوسته ناچار است با امکاناتی از کشف افقی هر چه بنیادی‌تر و کلی‌تر مواجه شود که از این افق ممکن است ما پاسخ دیگری به این پرسش که «وجود چیست؟» بیابیم.^۲

هیدگر همواره در صدد یافتن افق‌های جدیدتر و بنیانی‌تری برای

1. Cf. *Categories and Temporality*, op. cit., Introduction.

2. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated from German to English by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, USA, 1978, p. 49 .

مسائل اساسی مابعدالطبیعه و خواهان ریشه‌ای‌تر و بنیادی‌تر کردن پژوهش خویش بود. به همین دلیل، وی در تفسیر کوتاه دیگری که از کانت، در مقاله کوتاهی با عنوان «نظریه کانت در باب وجود»، ارائه می‌دهد می‌کوشد تا از افق دیگری به فلسفه کانت بنگرد. در این مقاله، هیدگر خواهان است با تعمیق بحث استعلا^۱ در کانت، نشان دهد که رأی کانت درباره وجود، یعنی اینکه «بدیهی است وجود یک محمول واقعی نیست»^۲ و اینکه وجود «وضع‌کننده محض»^۳ است، به رأی پارمنیدس درباره وجود، که مطابق آن «هست، یعنی وجود» و «حاضر است، یعنی وجودی که حاضر است»، بسیار نزدیک است^۴ و نیز آرای کانت درباره وحدت خود - ادراکی استعلایی^۵ و نسبت وجود و تفکر به این رأی پارمنیدس که «وجود و تفکر همان و یکی است»، نزدیک می‌شود.^۶ در ارتباط با همین کشف افق‌ها و امکانات تازه و بنیانی‌تر است که هیدگر تفسیر خویش از کانت را ناتمام، ناقص و حتی نوعی رفتن به بیراهه تلقی می‌کند.

در برخورد متفکرانه با آرای متفکران همواره نوعی خطر کردن نهفته

1. Transcendence

2. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (The First and Second Edition) Translated from German to English by Norman Kemp Smith, ST Martin Press (INC), New York, 1961, A 598/ B 626.

3. Merely Positing

4. Cf. Heidegger, Martin, "Kant's Thesis about Being", Translated from German to English by T. Klein & W. Pohl, in *Southwestern Journal of Philosophy*, USA, vol. 4 (1973), p. 33.

5. Transcendental Apperception

6. Ibid., 31.

است که در برخورد های فاضلانه نسخه‌شناسان و مورخان فلسفه دیده نمی‌شود، زیرا آنکه سخنی نمی‌گوید یا از خویش سخنی ندارد امکان در خطا بودن و خطا کردنش نیز کم‌تر است. به تعبیر دیگر، آنچه دیالوگ میان متفکران را از شرح و تفسیرهای متداول متمایز می‌سازد این است که در این گونه شرح و تفسیرها مفسر اسیر و مقهور تفکر صاحب اثر است و وی می‌کوشد تا صرفاً به توضیح پاره‌ای از اصطلاحات و عبارات دشوار و مبهم متن بپردازد، در حالی که در دیالوگ میان متفکران هر متفکر از موضع و نحوه تفکر خاص خویش برخوردار است و کوشش می‌شود تا با یافتن تقارب‌ها و تباعدها، فهم عمیق‌تری از مسأله مورد بحث حاصل شود. یاسپرس معتقد است که کانت در مقامی بالاتر از همه مفسران و شارحان خود قرار دارد.^۱ اما این سخن یاسپرس به هیچ وجه درباره هیدگر صادق نبوده و باید وی را متفکری هم‌شان و هم‌طراز خود کانت دانست. هیدگر به منظور نشان دادن تفاوت میان دیالوگ میان متفکران با شرح و تفسیرهای رایجی که میان اغلب مورخان فلسفه رایج است و برای اینکه نشان دهد تفسیر وی از کانت تفسیری دلخواه و گزافه نیست به عبارتی از خود کانت، در پایان جوابیه‌اش به نقد ابرهارد، فیلسوف لایبنیتیسی، استناد می‌کند. در این جوابیه کانت به ابرهارد^۲ پاسخ می‌دهد که اگر چه نقد عقل محض ممکن است حاوی انتقاداتی به لایبنیتس باشد.

اما این اثر به‌خوبی ممکن است دفاعیه‌ای واقعی برای

-
1. Cf. Jaspers, Karl, *Great Philosophers*, Division Kant, Edited by Hannah Arendt, Translated from German to English by Ralph Mannheim, A harvest Book, New York, 1962, Introduction.
 2. Eberhard

لایبنیتس باشد، حتی اگر در مخالفت با پیروان متعصب وی باشد، یعنی در مخالفت با کسانی که کلمات ستایش‌آمیزشان کم‌تر افتخاری برای لایبنیتس به بار خواهد آورد. نقد عقل محض هم‌چنین دفاعیه‌ای برای بسیاری از فیلسوفان سلف است که مورخان فلسفه هیچ‌گاه به مقاصد اصلی آنان پی نبرده و صرفاً عادت کرده‌اند که با عباراتی بی‌معنا به بیان کلماتی ستایش‌آمیز دربارهٔ آنان پردازند... بی‌آنکه به روح اصلی و آنچه در فراسوی زبانی است که آنان برای بیان اندیشه‌هایشان به کار برده‌اند، دست یابند.^۱

کانت هم‌چنین اظهار می‌دارد «بعضی مورخان فلسفه نمی‌توانند چیزی بیش از ریشه‌یابی الفاظ و اصطلاحاتی که فیلسوفان گذشته گفته‌اند، بفهمند و به سوی آنچه آنها می‌خواستند بیان کنند [اما نتوانستند] راه یابند».^۲ هیدگر با استناد به این گفته‌های کانت به منتقدینی چون کاسیرر چنین پاسخ می‌دهد:

درست است که هر مفسری برای بیرون کشیدن معنای ملحوظ و آن چیزی که کلمات «خواهان بیان‌آند» از کلام منطوق و از الفاظ و کلمات واقعاً به کار رفته، ضرورتاً به نوعی خشونت متوسل می‌شود لیکن این خشونت نباید با نحوهٔ تفسیری که

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, op. cit., pp. 206, 207.

2. Heidegger, Martin, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Translated from German to English by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1997, p. 2.

کاملاً دلبخواه و گزافه است یکی گرفته شود. تفسیر مذکور [یعنی تلاش برای بیرون کشیدن معنای ملحوظ از کلام منطوق] باید با قدرت نیروی یک اندیشه روشنگرانه به حرکت درآید و بر اساس همین اندیشه هدایت شود. صرفاً به واسطه قدرت این اندیشه است که یک تفسیر می‌تواند آن چیزی را خطر کند که همواره اقدام به آن جسورانه و شجاعانه است، یعنی خود را به شور و شیدایی ناشناخته و رازآلود یک اثر سپردن و با این شوق و شیدایی تلاش برای دست یازیدن به آن ناگفته و به تعبیر درآوردن آن. این اندیشه هدایت‌گر، به واسطه نیروی روشنایی‌بخش خودش تأیید می‌شود.^۱

هیدگر در نخستین عبارت کتاب تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت، که در ابتدا به صورت سلسله درس‌های وی در نیم‌سال تحصیلی زمستان ۱۹۲۷-۱۹۲۸ عرضه گشت، می‌گوید: «هدف این دوره از درس‌ها نیل به فهم فلسفی از نقد عقل محض کانت است، و این بدان معنا است که یاد بگیریم که چگونه باید تفلسف کنیم».^۲ همچنین وی در مقدمه اثر مذکور به مخاطبان خود گوشزد می‌نماید «تأملاتی که در پی می‌آید برای فهم تفسیر نقد عقل محض و به همان اندازه برای فهم خود این تفسیر حاضر، یعنی برای فهم خود فلسفه بما هو فلسفه، لازم و بسیار مهم است».^۳

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, op. cit., p. 207.

2. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, op. cit., p. 1.

3. *Ibid.*, 12.

آنگاه هیدگر اظهار می‌دارد که این تفسیر به مسائلی می‌پردازد که نه تنها هیچ تفسیری از کانت بلکه اساساً هیچ فیلسوفی در طی تاریخ تفکر غرب تاکنون به آنها توجه نداشته است: «این تأملات پدیدارشناختی مسائلی را مورد نظر قرار می‌دهند که اگر چه جزئی و کم اهمیت به نظر می‌رسند اما مسائلی هستند که فلسفه تاکنون آنها را مورد تأمل و تدقیق قرار نداده است».^۱ هیدگر در واقع می‌کوشد تا با تفسیر خویش از نقد عقل محض روح فلسفه را آشکار سازد که، به اعتقاد وی، چیزی نیست جز پرداختن به مسأله وجود. همان گونه که مترجمان انگلیسی کتاب تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت به درستی اشاره می‌کنند،

این اثر ارائه یک تفسیر از نقد عقل محض نیست بلکه بیان یک عنوان متواضعانه است. هیدگر به جای بر عهده گرفتن نقش یک فرد فاضلی که به دانشجویانش مشکلات نقد عقل محض را در یک اثر تفسیری نشان می‌دهد، می‌کوشد تا نقد عقل محض را در حوزه پرسش از وجود بنشاند و این حوزه‌ای است که هیدگر را به منزله یک فیلسوف اصیل نشان می‌دهد و نهایتاً اجازه می‌دهد که وی رسالت فلسفی خویش را انجام دهد.^۲

خلاصه آنکه اندیشه اصلی نهفته در تفسیر هیدگر، متن تفسیر وی را، همچون خود متن مورد تفسیر، یعنی هم چون نقد عقل محض، در زمره آثار عمده و برجسته فلسفی در تاریخ فلسفه غرب قرار می‌دهد.^۳

1. Ibid., 12.

2. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, translators' foreword, op. cit., p. xiii.

3. Cf. Ibid., translators' foreword, p. xiii.

در تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت، هیدگر مجدداً عبارت دیگری را از خود کانت نقل می‌کند تا نشان دهد که چگونه ممکن است مسیر تفکر متفکری غیر از آن چیزی باشد که خود وی قصد کرده و خود عبارات متفکر بیان می‌دارد.^۱ هیدگر با استناد به این گفته کانت ما را به این امر دعوت می‌کند که ما باید به خطوط سفید و نانوشته و به آن لایه‌های پنهان تفکر کانت توجه داشته باشیم و نه به آنچه در ظاهر و در خطوط سیاه اثر او بیان می‌شود. خود کانت، در ارتباط با فهم و تفسیر خودش از نظریه مثل افلاطون، می‌گوید: «لازم است فقط یادآوری کنم به هیچ‌وجه عجیب نیست که ما، در ارتباط با تفکری که یک صاحب اثر در ارتباط با موضوع مورد نظرش بیان داشته است، اندیشه وی را بهتر از خودش بفهمیم و حتی به‌اندیشه‌هایی در اثر او پی ببریم که خود وی به‌اندازه کافی آنها را روشن نساخته یا حتی خلاف آنها را اظهار داشته است.»^۲ حال هیدگر نیز خواهان بیان همین نکته در ارتباط با فهم و تفسیر خویش از کانت است. هیدگر صراحتاً اظهار می‌دارد که «هدف و وظیفه ما در فهم نقد عقل محض، ضرورتاً شامل این ادعا است که ما خواهان فهمی از کانت هستیم که بهتر از آن چیزی است که وی از خودش می‌فهمید».^۳ اما آیا این ادعای هیدگر مبنی بر فهم بهتر نقد عقل محض در مقایسه با فهم خود خالق اثر،

1. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, op. cit., p. 1.

2. *Critique of Pure Reason*, op. cit., A 314/ B 370.

3. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, op. cit., pp. 2, 3.

یعنی کانت، ادعایی مغرورانه و متکبرانه نیست؟ خود هیدگر به این پرسش پاسخ می‌دهد:

اگر ما معنای «فهم بهتر» را بفهمیم، درمی‌یابیم که از همان آغاز یک چنین فهم بهتری صرفاً در جایی امکان‌پذیر و با معنا است که پیشاپیش یک چنین فهمی معقول و قابل فهم باشد، یعنی در جایی که خود متن فی‌نفسه دربردارنده این امکان است که به بنیادهایش بازگردانده شود. در گفتن اینکه چیزی وجود دارد که ما خواهان فهم بهتر آن هستیم، ما در واقع می‌گوییم که آن امر دارای مضمون و محتوایی است که ما خودمان می‌توانیم در آن مضمون و محتوا رشد کنیم. برعکس، هر چیزی که سطحی باشد و در سطح حرکت کند، به دلیل اینکه از پایه و اساس امری ناچیز، جزئی، تهی، و بی‌معنا است به ما هیچ سرنخی برای تفسیر نمی‌دهد، و همچنین نیز نمی‌تواند بهتر فهمیده شود.... «به درستی فهمیدن» به منزله «فهم بهتر» صرف رد و انکار کردن نیست بلکه به معنای «اعتبار بخشیدن» به آن است.^۱

هیدگر خودش اذعان دارد که ممکن است خود کانت به یک چنین تفسیری که وی از فلسفه/استعلایی ارائه می‌دهد توجهی نداشته و حقیقتاً کانت، برخلاف تفسیری که او از نقد عقل محض ارائه می‌دهد، در صدد پی‌ریزی مبانی برای مابعدالطبیعه و اثبات امکان ذاتی وجودشناسی نبوده است، اما به اعتقاد هیدگر این امر چندان مهم نیست، آنچه مهم است این است که تفکر کانت در یک چنین مسیری، خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه،

1. Ibid., 3.

پیش رفته است: «اینکه آیا هرگز برای خود کانت این مسأله [یعنی پی‌ریزی مبانی برای وجودشناسی] کاملاً روشن بوده است یا نه یک مسأله جانبی است. مهم این است که کانت این مسأله را روشن کرده و از همه مهم‌تر اینکه خود او این وجودشناسی بنیادین را طرح و تأسیس کرده است».^۱

از نکات دیگری که در ارتباط با ارزش و اعتبار تفسیر هیدگر می‌توان به آن اشاره کرد، و این نکته‌ای است که خود هیدگر هم در پاسخ به منتقدانش بر آن تأکید می‌ورزد، این است که وی هر جا که از خودش چیزی بر کانت افزوده است، به صراحت بیان کرده و در چنین مواردی آشکارا اظهار کرده است که طرح مسأله به واسطه کانت به نحو عمیق و ریشه‌ای صورت نگرفته و یا لااقل محل مناقشه، و سؤال‌برانگیز است. هیدگر بارها تأکید می‌کند هر جا هم که وی چیزی بر کانت افزوده است، نه به صورتی دلبخواه و گزافه بلکه، بر اساس تفسیری فلسفی بوده است.^۲ در واقع، هیدگر می‌کوشد تا در تفسیر فلسفی خویش مباحث را به نحو ریشه‌ای‌تری تا بنیان‌ها ادامه دهد، و همین روش تفسیری هیدگر، یعنی ریشه‌ای کردن مسائل و بحث را تا بنیان‌ها ادامه دادن، است که تفسیر وی را از سایر تفسیرها متمایز می‌سازد.

نکته دیگری که در ارتباط با ارزش و اعتبار تفسیر هیدگر از نقد عقل محض شایان توجه است این است که، حتی با توجه به معیارهای

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, op. cit., p.16.

2. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, op. cit., p. 64.

پژوهش‌های نسخه‌شناسانه و تاریخی و با توجه به معنا و مفهوم تفسیر در معنای رایج لفظ، تفسیر هیدگر از ویژگی‌های منحصر به فرد و بی‌نظیری برخوردار است. جای جای کانت و *مسأله مابعدالطبیعه* و تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت رجوع به آثار کانت و نقل قول از آنها و نیز مقایسه دقیق و حتی کلمه به کلمه ویرایش نخست و ویرایش دوم از نقد عقل محض است.^۱ رجوع مکرر به آثار دوره تفکر ماقبل نقدی کانت و حتی دست نوشته‌های منتشرنشده در زمان حیات وی^۲ و توضیح و ریشه‌یابی اصطلاح‌شناسی خاص کانت با توجه به ریشه‌های لاتین این اصطلاحات، و حتی دقت بی‌نظیر در توجه به حروف اضافه به کاربرده شده توسط کانت^۳، و یا توجه به سبک نوشتاری و زیر و بم طنین عبارات کانت^۴ از خصوصیات است که در کم‌تر متن تفسیری می‌توان یافت.

به هر حال، ما درباره تفسیر هیدگر از کانت چگونه باید قضاوت کنیم؟ آیا باید بگوییم تمامی تفسیرهای معرفت‌شناختی که تاکنون از کانت صورت گرفته، بیراهه بوده است؟ و یا در مقابل باید همچون ارنست کاسیرر معتقد باشیم که هیدگر به زور حرف‌های خویش را در دهان کانت گذاشته است و لذا تفسیر وجودشناختی هیدگر فاقد هرگونه ارزش و اعتبار است؟ به نظر می‌رسد ما بتوانیم قضاوت دیگری درباره امکان دو نوع تفسیر

1. For example cf. Ibid., pp. 115, 215.

2. For example cf. Ibid., p. 160.

3. For example cf. Ibid., 187–188, 222, 231.

4. For example cf. Ibid., 188–189, 222.

معرفت‌شناختی و وجودشناختی از کانت داشته باشیم و آن اینکه هر متفکر اصلی امکانات متعددی را در دل تفکر خویش دارد و تفسیرهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی دو امکان مختلف در بطن تفکر اصیل کانت را نشان می‌دهند. در تفسیرهای معرفت‌شناختی از کانت بیش‌تر بر مسأله عینیت معرفت تجربی و پی‌ریزی مبانی علوم جدید و نفی امکان معرفت مابعدالطبیعی در فلسفه نقدی تأکید می‌شود اما در تفسیر وجودشناختی هیدگر از نقد عقل محض بیش‌تر بر توجه کانت به مسأله وجود و بنیان‌های عینیت و معرفت، و از آن مهم‌تر بر شرایط وجودی و هستی‌شناختی هستی خود انسان تأکید می‌شود. البته نباید ناگفته بماند که ذهن ما، به دلیل سیطره و غلبه تفسیرهای معرفت‌شناختی از کانت، غالباً مغلوب تفسیرهای نوکانتی و معرفت‌شناختی از نقد عقل محض است و همین امر است که تا حدود زیادی فهم و پذیرش تفسیر هیدگر از کانت را دشوار می‌سازد.

به هر تقدیر، خود هیدگر اذعان می‌کند تفسیر وی از کانت از سنخ شرح و تفسیرهای رایج نیست بلکه آن را باید دیالوگی میان وی و کانت تلقی کرد. بنابراین، کتاب‌های کانت و مسأله مابعدالطبیعه و تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت، نه تفسیر در معنای رایج لفظ بلکه، حاصل تصادم بصیرت‌های نهفته در دو اثر بزرگ و دوران ساز نقد عقل محض و وجود و زمان، و دیالوگی میان کانت و هیدگر می‌باشد. اما باید توجه داشت که این دیالوگ همان قدر کانتی است که هیدگری است. از آنجا که این دیالوگ در چارچوب فلسفه استعلایی کانت صورت می‌گیرد و از آنجا که هیدگر یکی از امکانات نهفته در تفکر کانت را بیان می‌دارد این دیالوگ کانتی

است. اما از آن جهت که این امکان نهفته در تفکر کانت به واسطهٔ هیدگر و به واسطهٔ پرسش اساسی هیدگر، یعنی پرسش از وجود، آشکار می‌شود این دیالوگ می‌تواند هیدگری تلقی شود. به تعبیر دیگر، همان گونه که توماس لانگن به خوبی دیالوگ هیدگر با کانت را شرح می‌دهد، «بدون بصیرت نهفته در نقد عقل محض، بصیرت نهفته در وجود و زمان امکان‌پذیر نبود، و بدون بصیرت نهفته در وجود و زمان، نقد عقل محض ارتقا نمی‌یافت و به معنای نهایی خود نمی‌رسید».^۱ در نقد عقل محض، کانت به‌درستی نقش آدمی را در عمل قوام دادن و تعیین بخشی به متعلق ادراک (بژه) نشان می‌دهد. هیدگر ابتدا در وجود و زمان و سپس در شی چیست؟ به خوبی تعامل و بازی متقابل وجود و دزاین در قوام بخشی و تعیین بخشی به شی را آشکار می‌سازد. اما بدون بصیرت کانت مبنی بر نقش آدمی در تعیین بخشی به بژه، ظهور بصیرت‌های نهفته در آثار هیدگر مبنی بر تعامل و بازی متقابل وجود و دزاین در تعیین و قوام شی امکان‌پذیر نبود. در نقد عقل محض، کانت این بصیرت تازه را به ما بخشید که ما همواره از معرفتی ماتقدم برخورداریم و همین معرفت ماتقدم است که قوام بخش و تعیین بخش متعلق تجربه و ادراک است. در وجود و زمان، و سپس در شی چیست؟ هیدگر این بینش جدید کانتی را استعلا می‌بخشد و به ما بصیرت تازه‌ای را ارائه می‌کند که کانت نتوانست به فهم آن نایل آید. بینش و بصیرت جدید هیدگر این است که، به دلیل حیث تاریخی نحوهٔ هستی آدمی، معرفت ماتقدم کانتی نمی‌تواند معرفتی استعلایی، به معنای معرفتی

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, Thomas Langan's Foreword, op. cit., p. xii.

فراتاریخی و مستقل از عالم د/ز/ین، باشد بلکه معرفت ماتقدم نهایتاً به تاریخ، فرهنگ، و زبان د/ز/ین، و در یک کلمه به سنت، باز می‌گردد.

اما صرف نظر از انتقاداتی که در حوزه‌های کانت‌شناسی درباره ارزش و اعتبار تفسیر هیدگر از کانت صورت گرفته است، در خود حوزه‌های هیدگرشناسی نیز ما ممکن است با این پرسش مواجه شویم: با توجه به اینکه دو اثر کانت و *مسأله مابعدالطبیعه* (۱۹۲۶-۱۹۲۵) و تفسیر پدیدارشناختی نقد عقل محض کانت (۱۹۲۷-۱۹۲۸) به دوره تفکر هیدگر سابق، و نه هیدگر لاحق، تعلق دارد، آیا می‌توان بعد از گشت فکری هیدگر، که در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۶ برای وی حاصل شد، هنوز هم ارزش و اعتباری برای تفسیرهای هیدگر از کانت قائل بود؟ توضیح بیش‌تر آنکه تمام تفسیر هیدگر از نقد عقل محض کانت بر اساس تلاش برای پی‌ریزی مبانی برای مابعدالطبیعه و اثبات امکان ذاتی معرفت مابعدالطبیعی است، اما هیدگر بعد از گشت فکری خود خواهان گذر از مابعدالطبیعه و غلبه بر تفکر مابعدالطبیعی و دستیابی به نحوه دیگری از تفکر است که آن را تفکر-نه-دیگر-مابعدالطبیعی^۱ می‌نامد. لذا ما با این پرسش مواجهیم: آیا از منظر گذر از مابعدالطبیعه و غلبه بر نحوه تفکر مابعدالطبیعی هنوز هم می‌توان ارزش و اعتباری برای تفسیر هیدگر از کانت قائل بود؟

برای پاسخ‌گویی کامل به این پرسش شاید لازم بود که معنا و مضمون گشت فکری هیدگر کاملاً توضیح داده می‌شد و این امر مورد بحث قرار می‌گرفت که تفکیک میان هیدگر سابق و هیدگر لاحق تا چه اندازه

1. N0 _ longer _ metaphysical _ thought

می‌تواند معتبر باشد و آیا در مسیر تفکر هیدگر و مراحل مختلف آن انفصالی کامل وجود دارد و یا می‌توان در تفکر وی، علی‌رغم وجود مواقف مختلف، نوعی وحدت را مشاهده کرد.^۱

اما از آنجا که پرداختن به این بحث ما را از مسیر اصلی بحث خویش دور می‌کند خود را صرفاً به بیان نکاتی در ارتباط با ارزش و اعتبار تفسیر هیدگر از کانت در حوزه مطالعات هیدگرشناسی محدود می‌کنیم.

به طور کلی، اینکه «گشت» هیدگر به منزله عدول وی از طرح اساسی‌اش در وجود و زمان و به معنای عقب‌نشینی از ایده اصلی مرحله پیشین تفکر خود، موسوم به مرحله هیدگر سابق، است با دلایل بسیاری می‌تواند مورد تردید قرار گیرد و ما به‌خوبی می‌توانیم، علی‌رغم وجود پاره‌ای مراحل و مواقف در تفکر هیدگر، وحدتی اساسی و بنیادین را در تفکر وی مشاهده کنیم. هیدگر در مقدمه وجود و زمان، چاپ هفتم (۱۹۵۳)، مجدداً تأکید می‌کند که «اگر قرار است د/زاین ما به واسطه پرسش از وجود برانگیخته شود همین مسیری که [در وجود و زمان] طی شده است، حتی امروز نیز یک مسیر ضروری است».^۲

فلسفه کانت و تفسیر هیدگر از آن به چند اعتبار برای فهم تفکر خود هیدگر از اهمیت اساسی برخوردار است. اولاً، همان‌گونه که لانگن اظهار می‌دارد دیالوگ با کانت برای هیدگر به منزله «الگویی برای یک سلسله

۱. در این باره نگاه کنید به بحث مبسوط ویلیام ریچاردسون در اثر زیر:

Richardson, William. J, *Heidegger through phenomenology to thought*, 3d ed. The Hague: Nijhoff, 1974.

2. *Being and Time*, op. cit., p. 17.

دیالوگ طولانی با فیلسوفان برجسته سنت فلسفه غرب قرار گرفته است.^۱ ثانیاً، همان گونه که توضیح داده شد، پاره‌ای از بصیرت‌های اساسی نهفته در آثار هیدگر، که در آثار مؤخر هیدگر نیز بر آن تأکید می‌شود، هم چون تعامل و بازی متقابل میان وجود و *دازاین*، بدون فلسفه کانت امکان‌پذیر نبود، و بدین ترتیب فهم درست این بصیرت‌ها بدون مطالعه عمیق نقد عقل محض و تفسیر هیدگر از آن میسر نخواهد بود.

به هر تقدیر، شاید بتوان گفت، به یک معنا، حتی هیدگر لاحق نسبت به هیدگر سابق به کانت نزدیک‌تر است. کانت می‌گوید «مابعدالطبیعه در واقع وجود دارد، اما نه به منزله یک علم بلکه به منزله یک تمایل طبیعی».^۲ از نظر کانت مابعدالطبیعه نظری امکان‌پذیر نیست. چالش هیدگر سابق در وجود و زمان و نیز در تفسیرهایش از نقد عقل محض با متفکری چون کانت در این است که می‌خواهد اثبات کند که مابعدالطبیعه امکان‌پذیر است. هیدگر در تفسیرهایش از نقد عقل محض می‌کوشد تا دلایل شکست کانت در پی‌ریزی مبانی مابعدالطبیعه را نشان دهد. اما هیدگر لاحق نیز همچون کانت به این نتیجه می‌رسد که مابعدالطبیعه به عنوان معرفت به حقیقت وجود غیرممکن است.

همان گونه که می‌دانیم طرح کلی هیدگر برای تألیف وجود و زمان ناتمام ماند و هرگز نیز به پایان نرسید. هیدگر در مقدمه وجود و زمان اثر خویش را به دو بخش اصلی تقسیم کرده بود. عنوان بخش اول چنین است: «تفسیر *دازاین* برحسب حیث زمانی و تبیین زمان به منزله افق

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, Thomas Langan's Foreword, op. cit., p. ix.

2. *Critique of Pure Reason*, op. cit., B 21.

استعلایی برای پرسش از وجود».^۱ قرار بود این بخش دارای سه قسمت زیر باشد: «۱. تحلیل بنیادین و مقدماتی *د/زاین*، ۲. *د/زاین* و حیث زمانی، ۳. زمان و وجود».^۲ از این سه قسمت تنها دو قسمت نخست آن منتشر شد و قسمت سوم آن با عنوان «زمان و وجود» هرگز منتشر نشد.

هیدگر سلسله درس‌های بعدی خویش در دانشگاه ماربورگ (۱۹۲۷) را «پرداختی جدید از قسمت سوم بخش نخست وجود و زمان»^۳، یعنی پرداختی از همان قسمت «زمان و وجود»، می‌دانست و تصمیم به انتشار آن داشت. اما هیدگر «بعد از گفت‌وگو با یاسپرس، متقاعد گردید که این قسمت از وجود و زمان هنوز نامفهوم و غیرقابل فهم است»^۴، لذا تصمیم گرفت از چاپ این بخش ممانعت کند. تنها پس از گذشت تقریباً نیم قرن، در سال ۱۹۷۵، بود که هیدگر اجازه داد تا این سلسله درس‌ها با عنوان *مسائل اساسی پدیدارشناسی برای نخستین بار منتشر شود*.^۵

عنوان بخش دوم وجود و زمان چنین بود: «مشخصات اصلی تخریب پدیدارشناختی تاریخ وجودشناسی با توجه به مسأله حیث زمانی به منزله

1. *Being and Time*, op. cit., p. 63.

2. Ibid., 64.

3. Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, Translated from German to English by Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington, USA, 1982, p. 1.

4. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Ttranslators' Foreword, op. cit., p. xiii.

5. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Ttranslators' Foreword, op. cit., p. xi.

سرنخ ما».^۱ این بخش نیز هم‌چون بخش نخست قرار بود که شامل سه قسمت زیر باشد:

«۱) نظریه کانت در باب شاکله‌سازی^۲ و زمان، به منزله مرحله‌ای مقدماتی در مسأله حیث زمانی، ۲) مبنای وجودشناختی «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، و اینکه چگونه وجودشناسی قرون وسطی در مسأله «وجود اندیشنده» به کار گرفته می‌شود، ۳) مقاله ارسطو در باب زمان، به منزله تعیین‌کننده مسیری برای تشخیص بنیاد پدیداری و محدوده‌های وجودشناسی گذشتگان».^۳

این بخش، یعنی بخش دوم وجود و زمان، اصلاً نوشته نشد. پس کتاب وجود و زمان در واقع دو قسمت از شش قسمتی است که هیدگر در ابتدا برای تألیف این اثر طرح‌ریزی کرده بود. با این وصف، می‌توان تفسیر هیدگر از نقد عقل محض در دو اثر کانت و مسأله مابعدالطبیعه (۱۹۲۶-۱۹۲۵) و تفسیر پدیدارشناختی از نقد عقل محض کانت (۱۹۲۷-۱۹۲۸) را، که درست بعد از سلسله درس‌های دانشگاه ماربورگ عرضه گشت^۴، در ادامه همان سلسله درس‌ها و به منزله قسمت‌های تکمیلی وجود و زمان و جانشینی برای قسمت سوم از بخش نخست، یعنی «زمان و وجود»، و قسمت اول از بخش دوم، «نظریه کانت در باب شاکله‌سازی و زمان»، تلقی کرد. هیدگر نیازمند یافتن زبانی برای بیان قسمت سوم از بخش اول وجود و زمان،

1. *Being and Time*, op. cit., p. 63.

2. Schematism

3. Ibid., 64.

4. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Translators' Foreword, op. cit., p. xiii.

یعنی همان قسمت منتشر نشده «زمان و وجود»، بود، زبانی که بیان آن را ممکن سازد. هیدگر این زبان را در تجربه‌ای پدیدارشناختی و به کمک مفاهیم کانتی یافت. به عبارت دیگر، هیدگر می‌کوشد تا به کمک مفاهیم پدیدارشناختی و مفاهیم فلسفه استعلایی کانت بحث از قسمت منتشر نشده «زمان و وجود» را قابل بیان سازد. خود هیدگر در مقدمه چاپ اول کانت و *مسأله مابعدالطبیعه* می‌گوید: «این تفسیر از نقد عقل محض در مسیر پرداخت بخش دوم کتاب وجود و زمان [یعنی پرداخت همان بخشی که هرگز منتشر نشد] می‌باشد».^۱ لذا فهم تفسیر کانت از هیدگر شاید بتواند ما را در بازسازی بخش نانوشته و منتشر نشده وجود و زمان یاری دهد.

هیدگر، در سال ۱۹۶۳، یعنی در دوره موسوم به دوره هیدگر لاحق و در مرحله اوج فکری خویش، مقاله‌ای منتشر نمود با عنوان «نظریه کانت در باب وجود». در این مقاله، اگر چه دیگر سخنی از «پیریزی مبانی ای برای مابعدالطبیعه» نیست، لیکن هیدگر به پاره‌ای از اندیشه‌های خویش در تفسیرهایش از کانت، مشخصاً به بصیرت‌های خاص خودش در باب وجود یا حقیقت استعلایی، ساحت بنیادین ذهن یا ذهنیت استعلایی، و سرشت وحدت خود - ادراکی استعلایی شدت و حدت بیش‌تری می‌بخشد تا آنجا که در این مقاله می‌کوشد تا اثبات کند رأی کانت در باب حقیقت استعلایی یا وجود به فهم یونانیان اولیه، به خصوص به تلقی پارمنیدس از وجود به منزله ظهور و گشودگی، و رأی کانت درباره ماهیت خود - ادراکی استعلایی و رابطه «وجود و تفکر» به نظریه پارمنیدس مبنی بر یکی بودن وجود و تفکر نزدیک می‌شود.

1. *Kant and the Problem of Metaphysics*, op. cit., p. xxiii.



تفکر پست‌مدرن و نخستین متفکر آن در نگاه دکتر داوری

علی کرباسی‌زاده*

این نوشته ناچیز را به محضر استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر رضا داوری - استاد تفکر، پرسش و پژوهش - پیشکش می‌نمایم که جامعه علمی و دانشگاهی ما نیم‌قرن شاهد تلاش‌های بی‌شائبه ایشان در اعتلای فرهنگ ایرانی و تربیت اندیشمندان و نیز ترجمه و تألیف آثاری ارزشمند بوده است. با سپاس بی‌پایان از حضرتش به خاطر شکیبایی و سعه صدر مثال‌زدنی و آرزوی طول عمر همراه با عزت و سعادت برای آن وجود عزیز.

امروز معمول است که نیمه قرن بیستم را با عنوان پسا - دوران (یا دوران پایان ها) یاد می کنند: پست‌متافیزیکی، پست‌ساختارگرا و پست‌مدرن، که همگی به پایان یا دست کم «افول» عصر تجدد (مدرنیته) دلالت می کنند. اما درباره واژه پست‌مدرن میان خود متفکران پست‌مدرن کم‌تر توافق و اشتراک نظر وجود دارد. حتی برخی از آنها عنوان پست‌مدرن را توخالی، مبهم و منحرف‌کننده دانسته‌اند. (دیو رابینسن، ۱۳۸۰: ۳۱) درباره خاستگاه این واژه نیز اختلاف نظر وجود دارد. بعضی معتقدند که این اصطلاح از آرنولد توین بی است که چهارمین و واپسین مرحله تاریخ تمدن غرب را پسامدرن خوانده، یعنی دورانی که دوران زوال اصالت عقل، سیطره جایگاه اضطراب و دوران امیدهای بر باد رفته غرب است. (پی پین، ۱۹۹۱: مدرنیسم چنان مسئله‌ای فلسفی). بحث پیرامون معنای تفکر پست‌مدرن، اوصاف آن و نسبت آن با تفکر مدرن، موضوع مهم و در خور توجهی است که بایستی جداگانه به آن پرداخت.^۱

ما در این گفتار برآنیم تا نقطه‌نظرات استاد محترم جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی درباره مفهوم تفکر پست‌مدرن و نخستین اندیشمند یا فیلسوف پست‌مدرن را به بحث بنشینیم. دکتر داوری علاوه بر اختصاص گفتاری مستقل به این بحث با عنوان اندیشه پست‌مدرن، در ضمن بسیاری از کتب و مقالات خود نیز به بحث از تفکر پست‌مدرن، اوصاف و شرایط آن، نسبت آن با مدرنیته و نیز متفکران نامی آن پرداخته است. ایشان

۱. از جمله بنگرید به: /رغنون ۱۱ و ۱۲: «مسائل مدرنیسم و مبانی پست‌مدرنیسم؛ پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم»، مجموعه مقالات، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری.

درباره اصطلاح پست‌مدرن می‌گوید: «عصر حاضر را عصر برزخ (پست‌مدرن) خوانده‌اند، یعنی دورانی که تزلزل در مبانی تجدد راه یافته و هنوز عصر دیگری آغاز نشده است.» (داوری ۱۳۷۳: ۱۸) و «یکی از جریان‌های فلسفه رایج غرب، موسوم و موصوف به پست‌مدرن است. گرچه فیلسوفان پست‌مدرن نظرهای متفاوتی دارند، اما کم و بیش در این قول متحد و شریک‌اند که غرب در بحران است» (همان: ۲۴). اما واژه پست‌مدرن از حیث معنا مبهم است و حتی نمی‌توان به گونه‌ای دقیق آن را به فارسی برگرداند. از آنجا که «مدرنیته را به دوران تجدد ترجمه کرده‌اند، به نظر می‌رسد که پست‌مدرن نیز یعنی دورانی که بعد از تجدد می‌آید؛ و لذا پست‌مدرن را به ما بعد تجدد و پسامدرن ترجمه کرده‌اند. اما صاحبان این اندیشه، معتقدند ترجمه این لفظ ممکن نیست زیرا در پست‌مدرن، نفی غلبه دارد» (داوری، ۱۳۸۳: ۲۶). این به دلیل آن است که «پست‌مدرن چیزی بعد از مدرن نیست.....» (بلکه منظور از آن)، تمامیت یافتن تجدد است.... و تمامیت یافتن، رسیدن به جایی است که از آن نمی‌توان فراتر رفت» (همان: ۲۷). از نظر پست‌مدرن‌ها، واژه پست‌مدرن معنای زمانی ندارد و معتقدند که هنگام و زمانه پست‌مدرن با پرسش از مدرنیته آغاز شد. به عبارت دیگر «تاریخ ظهور پست‌مدرن وقتی بود که کسانی پی بردند که بسط مدرنیته (تجدید) متوقف شده است.» (داوری، ۱۳۸۴: ۱۲۴). پست‌مدرن، زمانی پس از دوره مدرن نیست بلکه عبارت از وضع و شأن جدیدی است که بشر در آن به سر می‌برد. «هنگامی که مدرنیته آغاز شد، کسی در صدد تعریف آن برنیامد. اما اکنون که غرب مدرن شده است و دیگر نیازی به مدرن شدن ندارد، موقعیت پست‌مدرن یک مرحله، دوره،

عقیده و مرام نیست بلکه وضعی است که در آن، اعتقادات سست شده است.» (داوری، ۱۳۸۳: ۳۶ - ۳۷). پیش از آنکه نظری مخالف یا موافق با اندیشه پست‌مدرن ارائه دهیم، باید ببینیم که این اندیشه از کجا آمده و چگونه پیدا شده است و فهم این مطلب، موقوف به این است که تصویری روشن از مدرنیته داشته باشیم (همان: ۴۲). بخش قابل توجهی از آثار استاد داوری به بحث پیرامون تفکر مدرن، معنای مدرنیته و بیان اوصاف آن اختصاص یافته است.^۱ به نظر استاد، نمی‌توان تعریف جامعی از مدرنیته یافت و تنها می‌توان به برخی از اوصاف مهم آن اکتفا کرد (داوری، ۱۳۸۳: ۴۷).

یکی از مهم‌ترین اوصاف مدرنیته این است که مدرنیته دوران علم و عقل و عقلانیت است. «به گفتهٔ ماکس وبر، دوران قدیم، عالم عالم افسون و افسانه بود و در دورهٔ جدید با ظهور عقل جدید بشر توانسته است که این افسون را بزدايد» (همان: ۴۹) عقل جدید، نه عقل افلاطونی و ارسطویی و ابن سینایی، بلکه عقلی است که ملک من و امتیاز من است، که با آن اشیا و اشخاص را می‌شناسم و طبیعت، عالم و آدم را مسخر می‌کنم (همان: ۵۰). همین توجه زیاد به عقل و اعتقاد به آن از یک سو، و نقد و ایجاد تزلزل در این اعتماد، از سوی دیگر، حد فاصل و نقطهٔ تمایز میان مدرنیته با تفکر پست‌مدرن به شمار می‌رود. «تا زمانی که این اعتقاد (به عقل) محکم بود، پرسش از مدرنیته نبود و شاید وجهی نداشت، زیرا تا وقتی در مورد چیزی شک پدید نیاید در مورد آن سؤالی مطرح نمی‌شود. به این جهت مسألهٔ

۱. از جمله بنگرید به: «سنت و تجدد»، «ما و راه دشورا تجدد»، «فرهنگ، خرد و آزادی»، «دربارهٔ غرب»، «دربارهٔ علم» و «اتوبی و عصر تجدد».

مدرنیته دیر مطرح شده است و زمان طرح آن به طرح پست‌مدرن چندان نزدیک است که شاید بتوان گفت این دو بحث به هم بسته‌اند.» (همان: ۴۶). از نظر استاد داوری، در اینکه کار فلسفه و وظیفه فیلسوف، بحث از شرایط امکان چیزهاست، تفاوتی میان فلسفه قدیم با جدید و نیز تفکر مدرن با پست‌مدرن وجود ندارد. یکی درباره امکان وجود علم و دیگری درباره امکان وجود چیزهای دیگر بحث کرده است. فیلسوفان متعلق به عصر جدید و تفکر مدرن درباره شرایط امکان شناسایی بحث کردند و به خصوص کانت و هگل «در امکان پیدایش و وجود عقل و عقلانیت جدید و در منشأ و نحوه پدید آمدن و بسط این عقل بحث کردند..... بدون اینکه مدعی باشند که از مدرنیته بحث می‌کنند» (همان: ۵۱). استاد داوری با اشاره به اختلاف میان فیلسوفان و متفکران معاصر که برخی کانت را و برخی مانند هابرماس، هگل را فیلسوف مدرنیته دانسته‌اند، بر این باور است که «هگل بدون کانت نمی‌توانست فیلسوف مدرنیته باشد..... هیچ فیلسوفی در غرب بعد از کانت بدون مراجعه به آثار او نمی‌توانست فیلسوف باشد.» (همان: ۴۳). با این حال هیچ‌کدام، پرسش از مدرنیته و ماهیت آن نکردند. «بحث مدرنیته با سست شدن اصول و مبادی مطرح می‌شود و از این رو می‌گویند که بحث مدرنیته با نتیجه آغاز می‌شود.» (همان: ۴۷). در واقع می‌توان گفت که نظیر همان نسبتی که کانت و هگل با فلسفه مدرن و عصر تجدد دارند، نیچه با فلسفه پست‌مدرن و دوران پس از تجدد دارد. اگر فیلسوف مدرنیته به بحث از شرایط امکان وجود علم و عقل می‌پردازد، و به عقلانی بودن این عالم باور دارد، نیچه درباره اساس و مبنای این عقلانیت می‌پرسد. «کسانی که در رأس آنها -

یا پیشرو آنها - نیچه بود، تمام موجودیت غرب و مبانی تفکر غربی را نقد کردند و به این جهت است که از زمان نیچه تا کنون غرب می‌بایست وجود خود را توجیه کند و مشروعیت عقل و علم جدید را اثبات کند... نیچه گفت: همه از علم و حقیقت سخن می‌گویند، اما حقیقت علم قدرت است و همه چیز برای قدرت است. اتباع پست‌مدرن او هم همگی علم را عین قدرت دانسته‌اند. میشل فوکو تمامی امور اعم از همه نمادها و بنیادهای اداری، تعلیمی، تربیتی و حتی بهداشتی و درمانی را به قدرت برمی‌گرداند» (همان: ۵۳ - ۵۲). «نیچه درست یافته بود که بشر در آخرین منزل در مدرنیته توانایی‌هایش را از دست می‌دهد. بشر در عالم مدرنیته هر چه می‌توانسته انجام داده و اکنون که دور قدرتش به پایان رسیده است، در وهم و سودای قدرت بودن گرهی از کار فرو بسته‌اش نمی‌گشاید.» (داوری، ۱۳۸۴: ۱۵۵). نیچه نخستین فیلسوفی بود که ماهیت نیست‌انگاری فلسفه جدید و تفکر غربی را دریافت و سعی در فراتر رفتن از آن نمود؛ «درد نیچه - که بی‌دردان از هر مذهب و ملتی که باشند آن را درک نمی‌کنند - این بود که با استیلای بشر بر سراسر زمین و بر عالم و آدم، دیگر جایی برای دین و فلسفه و تفکر نمی‌ماند و درک نیست‌انگار جایی برای هیچ درک دیگری باقی نمی‌گذارد.» (داوری، ۱۳۷۹: ۳۹). بدین ترتیب، بعد از نیچه و در زبان فلاسفه بعد از او بود که تردید در مشروعیت نظام تجدد رایج شد. البته «آثار نیچه حدود سی چهل سال چندان مورد توجه قرار نگرفت، اما بعد از جنگ جهانی دوم، نه فقط به نیچه اقبال شد، بلکه آثارش به صورت دیگری خوانده شد؛ و با این نگاه تازه بود که اندیشه پست‌مدرن پدید آمد» (داوری، ۱۳۸۳: ۵۳). به گفته استاد داوری «پست‌مدرن‌ها پیرو نیچه هستند

و نیچه اولین فیلسوف رسمی پست‌مدرن است» (همان: ۷۸). استاد، با مقایسه میان انتقادات مارکس با نقد نیچه از فلسفه و دوران جدید، مخالفت‌های مارکس را موافق «با تجدد و با مبانی و صورت‌های مثالی غربی» می‌داند (همان: ۵۴). «قبل از نیچه، کارل مارکس به نظام بورژوازی و سرمایه‌داری اعتراض کرد و گفت که بورژوازی از راه تجدد و مبانی آن، منحرف شده است و باید به راه خود برگردد.... با وجود این مارکس متفکر و صاحب نظر مدرن و متعلق به مدرنیته بود... اما مسلم است که نسب و تبار فکری صاحبان اندیشه پست‌مدرن به نیچه می‌رسد» (همان: ۵۵ - ۵۴). نکته مهمی که استاد داوری درباره تفکر پست‌مدرن و ماهیت آن در آثارش گوشزد می‌نماید، و پیش‌تر نیز در آغاز همین گفتار اشاره شد، توجه دادن مخاطب به بسته بودن مدرنیته و پست‌مدرن به یکدیگر است: «پست‌مدرن، چیزی جدا از مدرنیته نیست، پست‌مدرن دورانی از تاریخ مدرنیته است که در آن می‌پرسند: مدرنیته چیست؟ یعنی سؤال می‌کنند که وضع فعلی عالم چیست و چرا چنین است؟... پست‌مدرن یک دوران نیست، حتی آن را یک طرح فلسفی خاص نباید دانست. وضع پست‌مدرن، یک بحران است. پست‌مدرن، صورت و مرحله‌ای از مدرنیته است» (همان: ۷۲). «پست‌مدرن یک عالم مستقل نیست و متفکران آن خود را متفکر عالم آینده نمی‌دانند... زیرا آنان خود را سخنگویان دوران آخر مدرنیته می‌دانند، یعنی دورانی که بشر مدرن دیگر به مبانی مدرنیته ایمان ندارد.... پست‌مدرن، وضعی است که در آن نظم غربی، پس از آنکه همه نظم‌های سابق یا نظم‌های غیر غربی را متزلزل کرده، خود نیز سست و بی بنیاد شده است» (داوری، ۱۳۷۸: ۲۵۱).

نکته مهم دیگری که در همین راستا درباره تفکر پست‌مدرن باید مورد توجه قرار گیرد و استاد داوری در آثار خود به آن هشدار می‌دهد این است که «تفکر پست‌مدرن بر خلاف آنچه بعضی می‌پندارند ضد عقل و عقلانیت و منکر آن نیست، بلکه مطلق بودن آن را مورد تشکیک قرار می‌دهد؛ مگر نه اینکه عقل جدید، عقل انتقادی بود و هر چه را که در دایره انتقاد نمی‌گنجید بی‌اعتبار می‌دانست؟ اکنون عقل را هم در داخل دایره قرار داده‌اند، نه آنکه آن را ناچیز و بی‌اهمیت انگاشته باشند» (داوری، ۱۳۸۴: ۱۲۵). «فیلسوفان پست‌مدرن عقل را انکار نمی‌کنند، بلکه بسته به عمق فکری خود برای عقل معنی و مقامی قائل‌اند که دیگر تعیین‌کننده نیست» (داوری، ۱۳۸۳: ۷۴). در واقع پست‌مدرن‌ها معتقدند که دقیقاً به لوازم و عواقب مدرنیته گردن نهاده‌اند و چیزی جز اقتضائات فلسفه متجدد را نپذیرفته‌اند. «پست‌مدرن‌ها می‌گویند: ما متجدد هستیم و شرایط تجدد را ایجاد می‌کنیم، زیرا اقتضای تجدد این است که همه چیز را نقد کنند. حال آنکه مدافعان تجدد امری را بیرون پرانتز قرار داده‌اند، یعنی همه چیز را نقد می‌کنند مگر اصول تجدد را. آنها (پست‌مدرن‌ها) خود تجدد را به عنوان امری نقاد نقد می‌کنند» (همان: ۷۸-۷۹) استاد داوری - همان‌طور که عین عبارات ایشان آمد - با صراحت، نیچه را نخستین فیلسوف پست‌مدرن به‌شمار آورده است. اما اینکه دقیقاً با استناد به کدام کتاب یا عبارت نیچه می‌توان او را اولین متفکر پست‌مدرن دانست، در آثار استاد مورد بحث قرار نگرفته است. به‌ویژه اگر توجه داشته باشیم که نیچه معمولاً درباره هر موضوعی، اظهار نظرهای متفاوتی کرده و لذا برداشت‌های مختلفی نیز از سخنان او صورت گرفته است. نیچه از پرتأثیرترین متفکران دویست سال

اخیر بوده است. نفوذ او کما بیش در همه جا از ادبیات و هنر گرفته تا فلسفه و سیاست و اخلاق به چشم می‌خورد و در هر بخشی، نوآوری‌های قابل توجهی از خود به جای گذاشت. زبان ویژه‌ای که نیچه در آثارش برای بیان اندیشه‌های خود به کار گرفته، مشکلات بسیاری بر سر راه مفسرانش پدید آورده است. اینکه نیچه کیست و اندیشه‌های او چیست و چگونه باید تعبیر و تفسیر شود، پرسش‌هایی است که توسط متفکرینی از لوکاس و آدورنو گرفته تا کافمن و دریدا به شیوه‌های متنوعی پاسخ داده شده است. سه سنت فکری آلمانی، فرانسوی و انگلو - آمریکایی، هر کدام با سلايق و ادبیات خاص خود، به تفسیر اندیشه‌های نیچه پرداخته و تأثیر گسترده‌ای نیز بر فهم متفکران از نیچه گذاشته‌اند. (پیتز سدویک، ۱۹۹۵: ۳ - ۱).

شاید هیچ فیلسوفی مانند نیچه این چنین مورد تفسیر و تأویل متفکران پس از خود قرار نگرفته است. مارتین هیدگر که خود از تأثیرگذارترین متفکران معاصر و دارای نفوذ بسیار بر فیلسوفان پست‌مدرن به شمار می‌رود، نیچه را آخرین و از بزرگ‌ترین فیلسوفان مابعدالطبیعی معرفی نمود و از سوی دیگر یاسپرس، با مقایسه کیرکگارد با نیچه، او را فیلسوفی با گرایش‌های فلسفه‌های قیام‌ظهوری (اگزیستانسیالیستی) به شمار آورد. اما والتر کافمن - سرشناس‌ترین مترجم آثار نیچه به زبان انگلیسی - بر این باور است که انکار حقیقت از سوی نیچه به نظریه جهان مابعدالطبیعی افلاطونی یا شیء فی‌نفسه کانتی مربوط می‌شود، ولی نیچه وجود حقیقت تجربی را تأیید کرده است. کافمن، آموزه‌هایی را که هیدگر، آموزه‌های متافیزیکی نیچه می‌خواند، ابزاری می‌داند که نیچه در نفی متافیزیک به کار گرفته است.

تأثیر و نفوذ آثار و اندیشه‌های نیچه بر فلسفه معاصر تا بدانجاست که به گفته چارلز تایلور، فلسفه معاصر اروپایی چیزی نیست جز وجهی نیچه‌باوری جدید (Neonietzscheanism)؛ و به قول استانی روزن «فردریش نیچه امروزی پرنفوذترین فیلسوف غیر مارکسیست غرب است» (ضیمران، ۱۳۸۲: ۷۶-۷۷). ریچارد رورتی ضمن یک سلسله یادداشت صریحاً اعلام کرده است که امروزه تاریخ فلسفه اروپا بر حسب گرایش‌های مکاتبی چون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، ساختارگرایی و پس‌ساختارگرایی ارزیابی نمی‌شود، بلکه در چارچوب مدعای نیچه در مورد حقیقت است که شکل گرفته است (همان: ۱۲۱). جیانی واتیمو که تأثیر اندیشه‌های نیچه و هیدگر به خوبی بر روی او آشکار است، در مقاله کوتاهی موسوم به «نیهیلیسم و پست‌مدرن در فلسفه»، یادآور شده است که هیدگر را نباید اولین فیلسوف پست‌مدرن محسوب داشت، بلکه نیچه است که پست‌مدرنیسم فلسفی را پایه‌ریزی کرده و برای اثبات مدعای خود به بخش دوم کتاب *تأملات نابهنگام* یعنی مقاله «سودمندی و ناسودمندی تاریخ برای زندگی» استناد جسته است.

دیو رابینسون نیز که اثر مستقلی درباره اثبات وجود اندیشه‌های پست‌مدرن در نیچه نوشته است می‌گوید: تعجب نیست که نیچه غالباً نیای بزرگ اعتقاد پست‌مدرن امروزی ما به حساب آمده است و بسیاری از فلاسفه پست‌مدرن چون دریدا و فوکو طی مقالاتی بر این ادعا پا فشردند. رابینسون به برخی از آرا و افکار نیچه که گواهی بر اثبات این ادعاست اشاره می‌کند: «نیچه معتقد بود که تمام افسانه‌های پوچ روزگار او در شرف نابودی است. به نظر او روشنگری، ایمان به خرد و پیشرفت، ناگزیر پدیدآورنده نظام‌های سیاسی خواهد بود که سرکوبگر اصالت تفکر و

استعداد انسانی خواهد شد... اعتقاد به خرد و منطق، علم و معرفت و حقیقت و قواعد آن، فاقد هر گونه مبانی واقعی بود. نیچه حتی در وجود موجودی آگاه که بتواند به زبانی با مفاهیم ثابت بیان‌دیشد تردید کرد. به نظر او تنها حقیقت موثق «ارادهٔ معطوف به قدرت» بود که واجد قاطعیت و جاودانه است» (رابینسون، ۱۳۸۰: ۳۰). میشل فوکو نیز در کتاب *نظام/اشیا* تأکید دارد که نیچه بنیانگذار فلسفهٔ اساساً تشکیکی پست‌مدرن می‌باشد: «نیچه مشخص‌کنندهٔ آستانه‌ای است که در فراسوی آن، فلسفهٔ کنونی می‌تواند دوباره اندیشیدن آغاز کند. نیچه بی‌تردید مدت‌ها فلسفه را تحت سلطهٔ خود خواهد داشت» (همان: ۴۲).

بنابراین به نظر اکثر متفکران و فیلسوفان معاصر، بدون توجه به اندیشه‌ها و آثار نیچه، گذار از مدرنیته و ورود به تفکر پست‌مدرن ممکن نیست. استاد داوری نیز پیش از طرح نیچه به عنوان پیشرو یا نخستین فیلسوف پست‌مدرن، در مقالات و آثار خود چه به طور مستقل و چه در ضمن مباحث فلسفی، توجه ویژه‌ای به فلسفهٔ نیچه نشان داده و بر لزوم درک درست افکار او تأکید نموده است. استاد، با الهام از تفکر هیدگر و تفسیر خاصی که او از نیچه مطرح کرده است، به شرح مبانی اندیشه‌های نیچه پرداخته و در واقع می‌توان استاد داوری را از نخستین متفکران ایرانی دانست که پس از دکتر فردید نیچه را بر اساس این تفسیر معرفی کرده است. استاد در آثار مختلف خود، از نیچه به عناوینی مانند: «آخرین فیلسوف رسمی مابعدالطبیعی غرب»، «آخرین آموزگار تفکر فلسفی»، «حجت موجه خردمندی اروپا» و «نیست‌انگار بزرگ» یاد می‌کند (داوری، ۱۳۵۹: ۱۹۵؛ داوری، ۱۳۷۹: ۸). طرح و معرفی نیچه با عناوین مذکور، در سال‌های پیش از انقلاب، برای بسیاری از اذهان ناآشنا با مبانی تفکر هیدگر

و اندیشه‌های پست‌مدرن، غیر قابل فهم یا دارای ابهام بسیار بود و چه بسا برای بسیاری از گوش‌ها و فهم‌ها، نامأنوس و حتی ناموجه و بعضاً متناقض می‌آمد و «آنکه نیچه را در کتاب سیر حکمت در اروپا یا در تاریخ فلسفه غرب راسل خوانده، نه فقط نوشته‌هایی از این دست را مشکل می‌یابد، بلکه متعجب می‌شود که چگونه می‌توان آن نیست‌انگار را حجت موجه خردمندی اروپا خواند. مخصوصاً اگر بداند که در جای دیگر عصر جدید را عصر بی‌خردی خوانده‌ام، گمان می‌کند سخنان ضد و نقیض گفته‌ام... اما باید توجه داشت که در عبارت اول، عقل و خرد به معنای متداول فلسفه است اما در دومی عقل هدایت منظور است و اتفاقاً خردمندی نیچه با دوری از عقل هدایت مناسبت دارد (داوری، ۱۳۷۹: ۸۹). نیچه به ادعای خودش نیست‌انگار بزرگ است و همین بزرگی باعث شده است که خواندن آثارش با تمام فصاحتی که دارد برای بسیاری از اهل فلسفه، قابل تحمل نباشد و ظاهراً اقوال او را دستاویز تهمت و افترا و دشنام و توهین و تحقیر کنند (همان: ۹).

دکتر داوری در پاسخ به این پرسش که چرا نیچه آخرین فیلسوف اروپا است، با عبارتی که بازگوکننده اندیشه‌های هیدگر و نیز آرای فردید است، می‌گوید: «زیرا او آخرین آموزگار فلسفه است که آخرین نتایج تاریخ فلسفه و به قول خودش تاریخ دو قرن آن را باز می‌گوید. این تاریخ، تاریخ نیست‌انگاری و تاریخ تمدن جهانی و جهانگیر است که با علم و منطق جدید که جای فلسفه را گرفته است، در همه جای عالم بسط می‌یابد» (داوری، ۱۳۶۳: ۱۴). در آخرین مرحله، امکانات تاریخ فلسفه به پایان می‌رسد و تفکر نیچه را به اعتباری می‌توان جان امپریالیسم استکباری و

سیستم استکبار جدید خواند. در تاریخ بشرانگاری غرب، نیچه درس آخر را داده است و آن نیست‌انگاری است (همان: ۱۵).

استاد داوری در گفتار مستقلی که تحت عنوان «نیچه آخرین آموزگار تفکر فلسفی» به بحث از نیچه اختصاص داده است، نیچه را در ردیف فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو، کانت و هگل، و در واقع خلف حقیقی آنها برمی‌شمرد. «اراده به سوی قدرت، آخرین پاسخ به پرسش اصلی فلسفه است که پرسش از وجود موجود مطلق است و با این پاسخ فلسفه به آخرین منزل خود می‌رسد و هرچه از زمان افلاطون در فلسفه به صورت بالقوه وجود داشته است ظاهر می‌شود» (داوری، ۱۳۵۹ «۱۹۶-۱۹۵»). مخالفت‌های شدید و اعتراضات خصمانه نیچه به فلسفه و فیلسوفان، به معنای تحقق کمال نیست‌انگاری است و مخالفت نیچه با فلسفه (دانسته یا نادانسته) خود نوعی فلسفه بوده و در حدود مابعدالطبیعه باقی می‌ماند (همان: ۱۹۷). دکتر داوری با اذغان به دشواری درک فلسفه نیچه، در بیان سبب آن می‌نویسد: «ورود در عالم تفکر نیچه و فهم مقاصد فلسفه او آسان نیست و این دشواری بیش‌تر از آن جهت است که از وجه نظر جهان‌بینی‌ها بدان می‌نگریم و علاوه بر آن فلسفه نیچه هم که یک جهان‌بینی است زبان خاص دارد و این زبان، زبان حیات است» (همان: ۱۹۷). و البته فیلسوفی که به زبان حیات سخن می‌گوید نمی‌تواند مانند کانت و هگل یک نظام بنا کند اما تمام مطالب نیچه به هم مربوط است. ایشان - بر اساس تفسیر هیدگر - مطالب اساسی نیچه را در پنج محور اصلی برمی‌شمارد: اراده به قدرت، نیست‌انگاری، بازگشت جاویدان همان، بشر کامل و عدالت (همان: ۱۹۸).

پیش از استاد داوری، دکتر سید احمد فردید بود که نیچه‌ای را در ایران و به ایرانی شناساند که برای نخستین بار به گوش می‌رسید و ذائقه بسیاری هم آن را نمی‌پسندید. بعد از هیدگر، کم‌ترین فیلسوف اروپایی برای فردید به اندازه نیچه از احترام برخوردار بود. فهم فردید از نیچه بر اساس روایت او از اندیشه‌های هیدگر بود و تفکر این دو فیلسوف اروپایی برای فردید مبدئی سلبی بود که به مدد آن می‌کوشید از حوالت تاریخی غرب جدید یعنی نیست‌انگاری مصاعف و موضوعیت نفسانی بگذرد. فردید را می‌توان نخستین فیلسوف پست‌مدرن ایرانی و اولین متفکر نیچه‌ای در ایران دانست که ندای نیچه را شنید و به دعوت او پاسخ داد.^۱

بدین ترتیب استاد داوری در آثار قبلی خود، نخست به معرفی نیچه و شرح آراء و افکار او پرداخته و سپس در آثار اخیر خود، از او به عنوان نخستین فیلسوف پست‌مدرن یاد کرده است. اما چگونه می‌توان نیچه را هم آخرین متفکر و فیلسوف رسمی مابعدالطبیعی و هم نخستین فیلسوف پست‌مدرن دانست؟ نیچه از نظر متفکری مانند هیدگر آخرین و از بزرگ‌ترین فیلسوفان مابعدالطبیعی غرب به شمار می‌رود ولی از دید اکثر پست‌مدرن‌ها به‌ویژه متفکران فرانسوی مانند دریدا، فوکو و دلوز - که در عین تأثیرپذیری از هیدگر، با تفسیر او از نیچه مخالفت نیز کرده‌اند - نیچه نه آخرین فیلسوف مابعدالطبیعی بلکه نخستین فیلسوف پست‌مدرن به شمار

۱. استاد داوری در این باره می‌نویسد: «آقای فردید به این معنا فیلسوف هیدگری بودند که با هیدگر تفکر می‌کردند و در تفکر هیدگر شریک بودند..... شاید هیچ‌یک از فیلسوفان پست‌مدرن هیدگری نباشند، اما در پی او آمده‌اند. دکتر فردید هم از چهل سال پیش فیلسوف پست‌مدرن بود.» (داوری، ۱۳۷۴: ش ۵، ص ۱۳).

می‌رود. پیش‌تر گفته شد که واتیمو معتقد است که نه هیدگر بلکه نیچه است که باید او را بنیانگذار پست‌مدرنیسم فلسفی بدانیم. به نظر واتیمو در عین حال که پژوهش‌های جدید اروپایی‌ها درباره نیچه و نوعی تجدید حیات نیچه مرهون تفسیر هیدگر بوده و به‌خصوص با دیدگاه هیدگر دوم گره خورده است، اما سیر معکوسی نیز در کار است. گویی، می‌توان از طریق نیچه به مفاد فلسفه هیدگر نزدیک شد. نه تنها از هیدگر به عنوان مفسر نیچه بلکه شاید بتوان از نیچه نیز به عنوان مفسر هیدگر سخن به میان آورد. اکثر هیدگری‌های معاصر نیچه را با چشم‌انداز هیدگری می‌خوانند، اما تمامی ادعاهای هیدگر در باب نیچه را نمی‌پذیرند. از جمله شواهد این گونه مواجهه با تفسیر هیدگر، این است که اکثر پست‌مدرن‌های متأثر از هیدگر، نام نیچه را به عنوان یکی از فیلسوفان مابعدالطبیعی (نظیر کانت و هگل) که باید برای غلبه بر آن تلاش کنیم، نمی‌آورند بلکه نیچه را بیش‌تر متفکری همانند هیدگر می‌دانند که در جریان و مسیر گذار از متافیزیک قرار می‌گیرد (واتیمو، ۱۹۹۸: ج ۱: ص ۳-۴۱).

ژاک دریدا حتی نیچه را بیش از هیدگر رها از متافیزیک - البته به معنای هیدگری کلمه - معرفی می‌کند. به زعم دریدا، برای نیچه هیچ خاستگاهی وجود ندارد، در حالی که هیدگر جستجوی خاستگاه را هرگز وانمی‌نهد (بروس اسمیت، ۱۳۷۹: ۴۱۴). اما پی‌پین معتقد است که نیچه و هیدگر هر دو از گسستن یا فراتر رفتن یا پشت سر گذاشتن تجدد ناتوان بوده‌اند (ارغنون، ۱۲ و ۱۴۸). از سوی دیگر، هابرماس از مفسران نامدار نیچه معتقد است که نگرش نیچه نسبت به موضوعاتی مانند «غرب» و «مدرنیته» مبهم و دوپهلو است. نیچه، سنت فلسفی غرب را تضعیف می‌کند ولی می‌داند که نمی‌تواند آن را کاملاً طرد کند و این نسبت دوگانه

نیچه نمی‌گذارد او را به پیروی از هیدگر «واپسین فیلسوف مابعدالطبیعی» بدانیم (هابرماس، ۱۹۹۹: ۲۳۱).

پست‌مدرن‌ها و متفکران معاصر غربی که نیچه را نخستین متفکر پست‌مدرن می‌دانند، در آثار خود به توضیح آن دسته از عبارات و نظریات نیچه که با آنها زمینه ظهور تفکر پست‌مدرن را فراهم آورده و یا به آراء صراحتاً پست‌مدرنی نیچه اشاره کرده‌اند. رابرت پی‌پین و پل دی‌من، نیچه را به عنوان نخستین فیلسوفی که از امکان و چرایی مدرنیته سخن گفته معرفی می‌کنند. نیچه به سبب پرسشی که از فرض‌های فلسفی مندرج در مفهوم مدرنیسم مطرح کرده و به عنوان یک فیلسوف نقادی پس از کانتی که با شرایط امکان ارزش‌گذاری سر و کار دارد، نخستین فیلسوف پست‌مدرن به شمار می‌رود. (رابرت گودینگ و یلیامز، ۱۹۹۸: ۱۴۲). بروس اسمیت معتقد است که اندیشه‌رها از کین‌خواهی و جستجو در پی شکل نوین برای ظهور آن، از اصلی‌ترین بنیادهای پست‌مدرن در اندیشه نیچه است. فلسفه برای نیچه، واپسین ابزاری است که می‌توان با آن زندگی را در تکوین و نوشدگی نگاه داشت. نیچه اصرار دارد که فلسفه راستین باید موقعیتی را که فلسفه مدرن احراز کرده، وانهد. فلسفه مدرن، کین‌خواهانه از تأیید زندگی با همه صورت‌های تفاوت‌برانگیزش سر باز می‌زند، که به زعم وی همگی آکنده از روح کین‌خواهی بوده‌اند و تصویری از فلسفه آینده ترسیم می‌کند که یکسر فارغ از کینه‌توزی (ressentiment) است. عنصر مشخصاً پست‌مدرن در اندیشه نیچه همین نقد او از روح کین‌خواهی است. اندیشه پست‌مدرن، اندیشه آزاده‌جان، می‌باید خود را از دایره تنگ قانون‌گذاری، مداخله، دگرگونی و کنترل رها سازد. برای رهایی از روح

کین‌خواهی، اندیشمند پست‌مدرن باید بر خود چیره شود. تنها یک دگرگونی در نگرش فیلسوفان، سرآغاز مدرنیته را رقم زد، دگرگونی دیگری برای فرا رفتن از آن ضروری است (گرگوری بروس اسمیت، ۱۳۷۹: ۲۴۶).

البته میان پست‌مدرن‌ها در اینکه نیچه به چه معنا پیشرو یا نخستین متفکر پست‌مدرن است و تا چه اندازه در این تفکر سهیم می‌باشد، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی با معرفی نیچه به عنوان یک فیلسوف ضد اصالت واقع، او را پیشرو فیلسوفان آمریکایی پست‌مدرن مانند گودمن، کواین و رورتی می‌دانند. بعضی دیگر با توجه به واکنش شدید نیچه به معرفت‌شناسی کلاسیک سنتی، پست‌مدرنیسم نیچه را با هیدگر، هورکهایمر و آدورنو پیوند می‌زنند. بعضی نیز، میان نیچه متقدم پیرو مذهب اصالت واقع مدرن با نیچه متأخر ضد مذهب اصالت واقع پست‌مدرن تمایز قائل می‌شوند. برخی از پست‌مدرن‌ها نیز، در تفکر نیچه گونه‌ای انتقال و گذار از فلسفه مدرن به تفکر پست‌مدرن را مشاهده می‌کنند (رابرت گودینگ ویلیامز، ۱۹۹۸: ۱۳۹ - ۱۳۸). شاید بتوان میان این دو قول که نیچه از یک سو «آخرین فیلسوف مابعدالطبیعی» و از سوی دیگر «نخستین فیلسوف پست‌مدرن» معرفی شده است، چنین جمع کرد که بگوییم نیچه در مقام انتقال و گذار از فلسفه مدرن به اندیشه پست‌مدرن بوده است.

منابع

- داوری، رضا. ۱۳۷۹. تمدن و تفکر غربی، تهران: ساقی.
- _____. ۱۳۸۴. ما و راه دشوار تجدد، تهران: ساقی.
- _____. ۱۳۸۳. فلسفه و انسان معاصر، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم

انسانی.

- _____ . ۱۳۵۹. فلسفه چیست؟ تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ . ۱۳۷۴. فیلسوف/انتظار، ماهنامه مشرق، شماره پنجم، تهران.
- _____ . ۱۳۷۹. اتویی و عصر جدید، تهران: ساقی.
- _____ . ۱۳۷۸. فرهنگ، خرد و آزادی، تهران: ساقی.
- _____ . ۱۳۷۹. درباره غرب، تهران: هرمس.
- رابینسون، دیو. ۱۳۸۰. نیچه و مکتب پست‌مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب و فروزان نیکوکار، تهران: سپهر اندیشه.
- اسمیث، گرگوری بروس. ۱۳۷۹. نیچه، هیدگر و گذار به پسامدرنیته، ترجمه علی‌رضا سیداحمدیان، آبادان: پرسش.
- ضمیران، محمد. ۱۳۸۲. نیچه پس از هیدگر، دریدا و دولوز، تهران: هرمس.
- پی‌پین، رابرت. ب. ۱۳۷۵. هیدگر و مفهوم مدرنیسم، ترجمه محمدسعید خنایی کاشانی، فصلنامه/ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲.



فیلسوف فرهنگ

حسین کلباسی اشتری*

امروزه نزد غالب مردمان واژه «فرهنگ» معنایی روشن و عینی داشته و حتی بعضاً آنرا بی‌نیاز از توضیح و تأمل می‌دانند. از این فراتر، واژگان مرکبی نظیر «فرهنگ ترافیک»، «فرهنگ خرید»، «فرهنگ رانندگی» و مانند آن نیز به سهولت به زبان ما راه یافته و ای بسا آزادانه و بدون وسواس با دیگر کلمات روزمره هم پیوند می‌خورد. صرف‌نظر از بی‌دقتی و سهل‌انگاری رایج در استعمال واژه فرهنگ و ترکیب و اتصال آن با امور ریز و درشت زندگی‌مان، شکی نیست که همگان بدین واژه توجه و علاقه دارند و گویی ناخواسته حرمت و اعتباری خاص برای آن قائل‌اند. آشکار است که وقتی چیزی بر سر زبان‌ها می‌افتد - اعم از صورت سطحی یا

*. دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

عمیق آن - در هر حال نشانه آن است که آگاهانه یا ناآگاهانه توجهات را به خود برانگیخته و مورد اقبال واقع شده و اقبال به چیزی یا به سبب نیاز بدان است یا به سبب آن است که بر ما تسلط و غلبه یافته است. به یاد دارم که از زمان کودکی و به اقتضای شغل پدر و برخی اطرافیانم، واژه فرهنگ را مکرر می‌شنیدم و وقتی می‌دیدم آن هنگام که کسی خود را «فرهنگی» معرفی می‌کند، دیگران از عالم و عامی بدیده احترام بدو می‌نگرند، احساسی مرکب از آرامش و معنا - و البته آمیخته با پرسش - به من دست می‌داد. در اینجا قصد توقف در واژه فرهنگ و بحث درباره ریشه و دلالت‌های قدیم و جدید آن ندارم؛ گرچه آنرا بسیار مهم و راهگشا، و برای طرح درست موضوع مفید و با برکت می‌دانم. آنچه را در این مجال قصد کرده‌ام، نسبت احتمالی میان میان فلسفه و فرهنگ و لاجرم معنای فیلسوف فرهنگ است؛ چیزی که در تفکر معاصر مقام ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است.

در خلال بیست و پنج سال اخیر که دانشجوی و طلبه فلسفه بوده‌ام، بارها از خود پرسیده‌ام که مقصد و غایت فلسفه چیست و فیلسوف برآستی در نهایت چه چیز را تحصیل می‌کند و در مقام عمل چه بروز و ظهوری از خود دارد؟ اکنون نیز بسیاری از دانشجویان و جوانان و حتی برخی از همکاران عزیز دانشگاهی که در دیگر علوم تبحر و تخصص دارند این سؤال را مطرح می‌کنند که در زمینه اوضاع و احوال زمانه و بویژه در جهت اصلاح و بهبود امور عالم فلسفه چه نقشی دارد یا حتی می‌تواند داشته باشد و آیا اساساً بود و نبود فلسفه تاثیری در شرایط عینی و یا درک و فهم مردمان دارد یا خیر؟

پاسخ بدین سؤال چندان آسان نیست و شاید پاسخ‌های متداول خود موجب ابهامات مضاعف شود. استادان فلسفه به ما آموخته‌اند که کار فیلسوف «نظر» و «تأمل» است و لاجرم «عمل» و «فعل» نتیجه و دست کم فرع بر آن است. متقدمان از فلاسفه، افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا، جملگی شأن فیلسوف را غور در عالم نظر دانسته‌اند و متاخران همانند صدرالمتهلین نیز همین معنا را تاکید کرده‌اند.

اما اگر نظر و تأمل محض چیزی جز دریافت مبادی و شرایط امور و مناسبت میان آنها و جستجوی امکانات آتی نیست، آنگاه قهراً نگاه فیلسوف به حال و اکنون نمی‌تواند محدود شود؛ زیرا هیچ‌چیز در این عالم بی‌ریشه و پیشینه نیست، همه‌چیز ولو اشیای ظاهراً بی‌جان در زمینه‌ای فراتر از خود با گذشته مناسبت می‌یابند. اما آنچه که گذشته‌ای دارد، آینده‌ای هم خواهد داشت و اساساً هیچ‌چیز - بویژه شئون و امور انسانی - در خلاء و برهوت معنا نمی‌یابد. کار اصلی فیلسوف ملاحظه امور است در آینه گذشته و از اینراه دریافت امکانات آتی آنها به نظر و تأمل. بدین سبب گذشته و آینده جنبه‌ای اعتباری و قراردادی می‌یابد و در حقیقت هر چیز به مثابه امری متصل و واحد در نسبت با زمان تلقی می‌شود. اگر چیزی در میان آدمیان وجود دارد که بیش از سایر چیزها با گذشته و آینده خود مناسبت می‌یابد، آن چیز مقوله فرهنگ است؛ یعنی همان‌چیز که باطن و ماهیت تمدن و حیات جمعی انسانها را شکل می‌دهد. نظر فلسفی به فرهنگ دست‌کم این ویژگی را دارد که امکانات آن در آینده ملاحظه می‌کند و از این جهت فرهنگ جنبه نامتناهی پیدا می‌یابد.

اتفاقاً از زمره بزرگ‌ترین آفت‌های حوزه فرهنگ نگاهی است که

قابلیت‌ها و استعدادهای آن را در نمی‌یابد و اگر تلقی محدود و متناهی از فرهنگ وجود دارد از آنروست که آنرا پدیده‌ای ایستا و مکانیکی فرض کرده‌اند.

«فیلسوف فرهنگ» تجلی دغدغه و حضور اهل‌نظر و معنا در حیاتی‌ترین شئون انسان است و حکایت از غایت قصوای متفکری است که «مدینه فاضله» را «مدینه فرهنگ» می‌داند و اگر به طرح فلسفی عالم می‌اندیشد، انعکاس آنرا در تقویم و دوام فرهنگ می‌داند. شایستگی فیلسوف در نظر به فرهنگ یک امتیاز اعطایی و تشریفاتی به او نیست و فیلسوف از سر تفنن و استطراد به فرهنگ نمی‌نگرد بلکه حتی آنجا که به سیاست و هنر و معیشت می‌پردازد، نظر به شرط و مبادی آن یعنی فرهنگ دارد. فیلسوف نه سیاستمدار است و نه متولی و مالک رسمی فرهنگ، بلکه در اندیشه موجودیت زنده‌ای است که نیاز به التفات و تذکر دارد و دیگران را تنها به مراقبت و بالندگی آن متذکر می‌شود. استاد ما حضرت آقای دکتر داوری از شمار فیلسوفانی‌اند که قریب به پنج دهه، فرهنگ و ساحت‌های آن دغدغه اصلی ایشان بوده است و آنجا که به علم و سیاست و آموزش و مانند آن پرداخته‌اند، همواره به نسبت آنها با فرهنگ اندیشیده‌اند. اگر عالم امروز با پدیده غرب و فرهنگ مسلط آن مواجه است، باید پرسید که این پدیده و فرهنگ برآمده از کجا و در چه شرایطی تکوین یافته است و چون این پرسش و پرسش‌های مانند آن در ساحت فلسفه به میان می‌آید، لاجرم پرسش از ماهیت و چیستی فرهنگ نیز پرسشی از جنس فلسفه است و لازمه آن تأملی فیلسوفانه است، اما از سردرد و نه از سر تفنن. ایشان در جایی می‌نویسند:

«فلسفه یک تفنن نیست. چنان که گفتیم غرب به نظر بعضی از فیلسوفان اروپایی عین فلسفه است. تا زمانی که تاریخ غربی آغاز نشده بود، تمدن‌ها و تاریخ‌ها با فلسفه کاری نداشتند و شاید اگر معاصر دوران فلسفه بودند کم و بیش با آن تفنن کرده باشند. اما محور عالم کنونی فلسفه است. ما می‌توانیم به طرق عادی اطلاعاتی در باب فرهنگ‌ها و وضع زندگی اقوام و مردمان مناطق عالم به دست آوریم، اما فهم این عالم و آنچه در آن می‌گذرد بدون رجوع به فلسفه میسر نیست و برای شناخت غرب رسوخ در فلسفه ضرورت دارد.»^۱

در روزگار ما «نامه فرهنگ» برای بسیاری از استادان، محققان و دانشجویان نامی آشنا و البته توأم با احساس دریغ است. نشریه‌ای که به همت و نظارت استاد داوری در بیش از چهل شماره منتشر شد و از آن پس خوانندگان و مخاطبان خود را محروم ساخت. آنان که با افکار و آثار استاد داوری آشنا بودند و روح سخنان او را دریافته بودند می‌دانستند که درد و دغدغه اصلی ایشان در لابلاهای صفحات و جملات و بویژه سرمقاله‌های همیشه آموزنده «نامه فرهنگ» آشکار می‌شود و هنگامی که مطالب و مضامین آنرا می‌خواندی، گویی به خلوتی سرشار از فکر و ذکر و گشایش افق‌های جدید رهنمون می‌شدی. نگارنده قصد تعریف و مبالغه و عرض ارادت تکلف‌آمیز به محضر استاد داوری را ندارد و اساساً دین و حق ایشان بر گردن من و شاگردانشان به لفظ در نمی‌آید، اما در روزگاری که اقبال و توجه به محصولات و فرآورده‌های تکنیکی و نوشته‌ها و آثار تکنیک زده رو به تزاید است، غفلت از روح و جان زمانه و شرط حیات معنوی جامعه

^۱. نامه فرهنگ، سال پنجم، شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۴، ص ۹

دردی است جانکاه؛ و بیم آن می‌رود که در هجوم منشورات گوناگون و رنگارنگ روزمره، پیکر لطیف و حساس فرهنگ تباه شود. التفات و اهتمام استاد داوری به فرهنگ از سر تفنن و تقلید نبوده است؛ او به اقتضای روح فلسفی خویش همه چیز را در پیوند با آغاز و مبادی‌شان می‌بیند و لاجرم ربط و نسبت‌ها را اتفاقی و تصادفی نمی‌داند. او به عالم و عالم‌داری معتقد است، یعنی آنچه که در حکم موطن و مجلای ماست و اصلاً نزد ایشان همه چیز در نسبت با وجود لحاظ می‌شود، از اینرو فرهنگ نیز حیاتی مستقل و منحاز از سایر شئون بشری تلقی نمی‌شود.

در عالم تکنیک زده ما، فرهنگ همانند سایر چیزها از مقام و حیز حقیقی خود خارج شده و به جای آنکه از مشرق دل و جان و اعماق معنوی بشر طلوع کند، به صورت صنعتی درآمدۀ است که همانند کالا «ساخته» می‌شود و به قول برخی متفکران معاصر در غیاب روح اصیل خلاقیت و بالندگی، به شکل «صنعت فرهنگ‌سازی» جلوه کرده است.^۱ این مصنوع بشری با طبع و فطرت او ناسازگار است و گرچه گاه و بیگاه و بر حسب ضرورت نیاز و احساس زودگذر او را پاسخ می‌دهد، ولی عطش عمیق روحی او را سیراب نمی‌سازد. در جستجوی ساحت نامتناهی فرهنگ است که فیلسوف ریشه‌ها را می‌جوید و از مجاز و تلبیس و تصنع پرهیز می‌دهد و مخاطبان را به نوشیدن سرچشمه‌های روح دعوت می‌کند. استاد دکتر رضا داوری در تذکر بدین ساحت‌هاست که دین بزرگ خود را بر گردن نسل حاضر دارند و از همین رو ادای آن تنها به گوش سپاری و همدلی با سخن ماندگارش میسر است. عمر با برکتش مستدام باد.

۱. آدورنو، تئودور و هورکمایر، ماکس، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد



علم، تکنولوژی و توسعه

حمیده کوکب*

این مقاله به پاس خدمات ارزشمند علمی فرهنگی
دانش مردی فرزانه و استاد گرانمایه جناب آقای دکتر داوری
که شمع وجودشان همواره روشنی بخش محفل دانشگاهیان
بوده است، تقدیم می گردد.

در طول تاریخ تفکر، بنا بر نگاه خاصی که بشر به طبیعت، انسان و رابطه
بین انسان و جهان داشته و نیز براساس رویکردی که به امور ماوراء طبیعی
اتخاذ نموده، معرفت مبنای خاصی یافته و لذا مواجهه انسان با طبیعت و
جهان پیرامون او تغییر کرده است. همواره در این نظام به هم پیوسته از

جایگاه انسان به عنوان موجودی منحصر به فرد، از چگونگی شناخت او و لذا از عقل به عنوان ابزار شناخت سخن رفته است. شاید بتوان گفت یکی از ارکان تعیین کننده هر دوره، طرز تلقی انسان آن دوره از عقل و انتخاب وجهه انسانی یا الهی آن بوده است. در عصری که عقل موجودی ماوراء طبیعی دانسته می شود جهان بینی خاصی حاکم می گردد، اما هنگامی که عقل وجهه ای انسانی می یابد نگاه به جهان و به تبع آن نحوه برخورداری از آن تغییر می کند. دوره مدرن بر اثر چنین تغییر دیدگاهی ظهور کرد و لوازم و تبعاتی را به همراه داشت. آنچه در این مقاله مورد بحث است این دوره از تاریخ تفکر است. ابتدا سعی بر آن است که روند عقل گرایی در این دوره و نتایج آنکه علم، تکنولوژی و توسعه است مورد بحث قرار گیرد، آنگاه ضمن نقد و بررسی این نوع تفکر دیدگاه استاد دکتر داوری در این خصوص مطرح گردد.

در دوران مدرن انسان با انتخاب وجهه انسانی عقل آن را آسمان به زمین آورد اما به او همان قدرت آسمانی را بخشید. در این دوره عقل گرایی عبارت است از به کارگیری توانایی هایی که انسان ها به لحاظ انسان بودنشان از آن برخوردارند. بارزترین نمونه عقل در این دوره توانایی انسان در تفکر ریاضی است و نتیجه چنین دیدگاهی ریاضیات محض و کاربرد آن در علوم طبیعی است. از نظر گالیله طبیعت در نظام خود ریاضی است و خداوند جهان را با قلم ریاضی خلق کرده است. او به عنوان عالم طبیعت سعی می کرد تا حد امکان قواعد و مبانی علم طبیعت را بر حسب قضایای ریاضی بیان کند. در واقع علوم طبیعی در سایه عقل ریاضی به دستاوردهای تازه ای نائل شد و زمینه رشد جامعه علمی در این دوره فراهم

گردید. بدین ترتیب اصالت عقل در دوره مدرن نوعی اصالت روش است و عقل با ابتناء بر روش ریاضی است که می‌تواند راهبر علوم جدیدی باشد. خصوصیات علم تجربی در عصر جدید که اعم از علوم طبیعی یا انسانی است تبیین پدیده‌ها و شناخت یقینی نسبت به آن است، یقینی که خود یافته است و هیچ ضامن ماوراء طبیعی حقایق آن را تضمین نمی‌کند. علم جدید علاوه بر قدرت تبیین پدیده‌ها، قدرت پیش‌بینی، طراحی، برنامه‌ریزی و نهایتاً کنترل و ایجاد تغییر در عالم را دارد.

بدین ترتیب انسان عصر جدید تعریف جدیدی از علم و جهان ارائه می‌کند که این تعریف با بیکن آغاز می‌شود. چنین نگاهی است که انسان مدرن را به تصرف و بهره‌برداری هر چه بیش‌تر از طبیعت می‌کشاند. بر خلاف نظر ارسطو آنچه در مطالعه و شناخت طبیعت مهم است دیگر شناخت علل و مبادی نخستین نیست بلکه به خدمت درآوردن طبیعت و استفاده عملی از آن است. در فلسفه ارسطو علم طبیعت از اقسام علم نظری است که در این علوم غایتی جز دانستن صرف دنبال نمی‌شود. اما با بیکن دگرگونی بزرگی در علم صورت می‌پذیرد و آن اینکه پرداختن به علم برای خود علم کاری عبث و بیهوده است. علم باید در خدمت هدفی بیرون از علم باشد تا نتیجه عملی از آن عاید شود.

گسترش موفقیت‌آمیز علوم جدید باعث شد توجه فلاسفه به کشف حقایق جدیدی درباره جهان معطوف گردد و فلسفه به عنوان وسیله‌ای برای افزایش علم ما به جهان خارج تلقی شود. چنین امری را به وضوح در فلسفه بیکن و دکارت می‌بینیم. در چنین دوره و شرایطی شاهد ظهور فلسفه دکارت هستیم. دکارت تحت تأثیر پیشرفت علوم جدید و وضوح و

یقین ریاضیات به دنبال نظامی منسجم از حقایق است که شبیه به یک نظام ریاضی باشد؛ یعنی ذهن از حقایقی که بالذات بدیهی است به حقایق دیگری که نتیجه و لازمه منطقی آن است برسد و در چنین نظامی بتواند بر معلومات ما بیفزاید. به عبارت دیگر، دکارت به دنبال تبیین شبه‌مکانیکی از فرایندهای ذهنی است. تأثیر گالیله در چنین ایده‌ای کاملاً مشهود است و چنین است که دکارت می‌خواهد با تکیه بر این روش در حوزه فلسفه به کشف حقایقی یقینی در عالم واقع دست یابد. در واقع، عقل مستقل انسانی قادر است بدون پشتوانه ماوراء طبیعی ماهیت اشیاء را به نحو یقینی دریابد. به همین جهت است که طرح درخت فلسفه دکارت ریشه در مابعدالطبیعه دارد، تنه آن علم طبیعت و شاخه‌های آن طب، مکانیک و اخلاق است.

نگاه جدید علمی به جهان که همراه با تغییر و تصرف در آن است باعث رشد علوم عملی و ظهور تکنولوژی گردید. در واقع تکنولوژی در صورتی پدید می‌آید که انسان طالب تغییر و تصرف در زندگی اطراف خود باشد. علوم طبیعی در ادوار دیگر تاریخی نیز پیشرفت داشته است، اما در هیچ‌یک از آنها اراده تغییر جهان مطرح نبوده و بدین جهت هیچ‌گاه به تکنولوژی منجر نشده است.

نتیجه چنین رویکردی به علم جدید، اعتلاء سطح زندگی آن هم فقط از لحاظ مادی و رفاه و افزایش ثروت بود، یعنی توسعه در ابعاد مادی زندگی انسان و نهایتاً سعادت کامل در زندگی انسانی. بدین نحو انسان مدرن همه امیال و آرزوهای خود را تحقق بخشید و همه طرح‌های ذهنی خود را به منصه ظهور رسانید.

با توجه به دیدگاهی که انسان مدرن نسبت به جهان یافت تغییر اساسی در عصر جدید پدید آمد و انسان جایگاه جدیدی در این جهان پیدا

کرد. تلقی دکارت از انسان، نمونه بارز چنین تغییری است. انسان موجودی منحصر به فرد است و جایگاه خاصی در نظام جهان دارد: انسان مرکب از دو جوهر کاملاً متمایز یعنی ذهن و بدن است. به لحاظ جسمانی، انسان مشمول قوانین حاکم بر جهان مادی است اما به جهت داشتن نفس، متعالی از این نظام مکانیستی است. دکارت که به دنبال استوار ساختن فلسفه بر مبنایی مطمئن و در جهت رسیدن به یقین مطلق است، اولین حقیقت تردیدناپذیر را می‌یابد و آن اندیشه اوست. اما نکته بدیع در فلسفه دکارت این است که اثبات جهان نیز پس از یقین به من متفکر میسر می‌شود. به همین دلیل «وجود فی‌نفسه جهان تبدیل به عینیت جهان می‌شود، جهانی که به انسان به عنوان سوژه داده شده است، یعنی جهان ابژه‌های بازنمایی شده یا فنومن‌ها. در حالی که تا این دوره ساختار جهان دارای وجود فی‌نفسه، مطابقت فکر با واقعیت - احکام حقیقی - را امکان‌پذیر ساخته بود، اما در این دوره فرض بر این است که حقیقت احکام در مقابل یقین تجربه‌های سوژکتیو بدیهی ارزیابی می‌شود»^۱. به عبارت دیگر، آنچه هست از این جهت واجد وجود می‌گردد که مورد ادراک انسان واقع می‌شود. در واقع، وجود همه موجودات نوعی بازنمایی حاصل از ادراک ذهنی انسان است. بدین ترتیب در عصر جدید ماهیت انسان تغییر می‌کند و به اصل و بنیاد همه موجودات، یعنی سوژه تبدیل می‌گردد تا آنجا که وجود همه موجودات قائم به او می‌شود. بنابر چنین دیدگاهی است که هیدگر عصر جدید را «عصر تصویر جهان» نامیده است. در هیچ‌یک از دوره‌های

1. Jurgen Habermas, "Richard Rorty's pragmatic Turn", in *Rorty and his critics*, 2000, 38.

پیشین جهان به تصویری در چشم انسان تبدیل نشده بود. «تصویر جهان حاصل تغییر تصویری قرون وسطایی به تصویری مدرن نیست بلکه فزونتر این واقعیت که جهان اساساً به تصویر تبدیل می‌شود، همان چیزی است که ماهیت عصر جدید را مشخص می‌سازد»^۱ به عبارت دیگر «رخداد به تصویر مبدل شدن جهان همان رخداد تبدیل آدمی است به subjectum (سوژه) در میانه آنچه هست»^۲. کانت و هگل به عنوان پیروان خلف دکارت راه سوژکتیویسم را هموار کردند. کانت با انقلاب کپرنیکی خود موجودیت شیء را ابژه بودنش برای سوژه می‌داند و در فلسفه هگل با انحلال ابژه در سوژه چیزی جز روح باقی نمی‌ماند که در سفر خود به خود آگاهی می‌رسد. هگل عقل مدرن را مبتنی بر سوژکتیویسم می‌داند و نشان می‌دهد که عقل خودآگاه در نهایت جز خود را در جهان نمی‌پذیرد و بدین ترتیب کار تدوین مدرنیته و کار تاریخ را پایان یافته می‌داند.

این دو رویداد در عصر جدید یعنی تبدیل شدن جهان به تصویر و تبدیل شدن انسان به سوژه زمینه را برای رویداد دیگری که همان انسان‌گرایی (اومانیزم) است فراهم می‌سازد. انسان‌گرایی اعتقاد به این قول است که کل هستی باید در خدمت انسان قرار بگیرد و به نحوی از انحاء به سود انسان سامان یابد. هیدگر این اصطلاح را مبین تفسیر فلسفی از انسان می‌داند که «تمامیت هر آنچه هست را از دیدگاه آدمی و در نسبت با آدمی تبیین و ارزیابی می‌کند»^۳. به عبارت دیگر، انسان عصر جدید

۱. هیدگر، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری،/رغنون، ۱۱ و ۱۲، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۱۷.

تعیین می‌کند که موجودات اعم از خدا و طبیعت و تاریخ چگونه باید باشند تا در تصرف سوژه قرار گیرند. انسان‌گرایی در واقع به معنای خدایگان بودن انسان است.

از ویژگی‌های دیگر انسان عصر جدید دین‌زدایی یا تقدس‌زدایی است. البته دین‌زدایی به معنای الحاد یا نفی دیانت نیست بدین معنی که انسان جدید در زندگی یکسره از دین فارغ شود، بلکه دین منحصر به ارتباط با خدا و با خود می‌گردد و در ارتباطات انسان با انسان‌های دیگر و طبیعت، دین مداخله‌ای ندارد. به تعبیر هیدگر نسبت انسان با خدا به «تجربه دینی صرف» مبدل می‌گردد.^۱

بنابراین، انسان مدرن بعد از توفیقاتی که به واسطه علم تجربی به دست آورد علوم تجربی را الگوی علوم ساخت. بدین معنی که همه علوم و معارف بشری باید در چارچوب علوم تجربی واقع شوند، زیرا این علوم تنها معلومات ارزشمند انسان محسوب می‌شوند. بدین ترتیب انسان مدرن از علم به علم‌باوری یا علم‌زدگی (scientism) رسید. از آنجا که با تفکر مدرن این تصور به وجود آمد که عقل انسانی به خودی خود قادر به درک ماهیت اشیاء و رسیدن به حقیقت و یقین مطلق است، لذا این عقیده مطرح شد که علم به عنوان بارزترین تجلی عقل انسانی می‌تواند ما را به یقین مطلق برساند.

بنابراین، علم‌باوری اذعان به برتری مطلق علم نسبت به شاخه‌های دیگر معرفت بشری از قبیل فلسفه، اخلاق، الهیات و... است تا بدانجا که

برای پیشرفت علم می‌توان از بسیاری از مسائل مهم انسانی چشم پوشید. بدین نحو نوعی قداست برای علم به وجود می‌آید. از اینجاست که ناقوس خطر در عصر جدید به صدا درمی‌آید و تردید در مبانی مدرنیته پدیدار می‌شود و این سؤال مطرح می‌گردد که آیا پیشرفت علم موجب سعادت انسان است یا موجب شقاوت او. متأسفانه بسیاری از جوامع در حال توسعه بیش از آنکه از مزایای علم و تکنولوژی استفاده کنند به پیامدهای ناخوشایند آنکه برای زندگی بشر مخرب بوده است دچار شده‌اند. تولید سلاحهایی که حیات انسان‌ها را به خطر انداخته است، تخریب محیط زیست، انقراض برخی از انواع جانوران و گیاهان و... نمونه‌هایی از مخاطراتی است که علم جدید برای بشریت به وجود آورده است.

اگر بتوان مبانی مدرنیته را در عقل‌محوری، علم‌باوری، عینیت، تکنولوژی و پیشرفت و سعادت بشری خلاصه کرد، نقد مدرنیته به معنای تردید در چنین مبانی‌ای است، نقدی که با نیچه آغاز می‌شود. نیچه در تمامی آثارش عقل‌محوری فلسفی را مورد نقد قرار می‌دهد و با زیر سؤال بردن عقل مدرن، اساس مدرنیته را رد می‌کند. به نظر او عقل نقابی است بر چهره خواست قدرت و قدرت در لباس عقل توهماتی را مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های فراگیر اخلاقی پدید آورده است و نهایتاً به نیهیلیسم ختم می‌گردد. هوسرل و هیدگر نیز هر یک به نوعی به نقد مدرنیته پرداخته‌اند. هوسرل در کتاب *بحران علوم اروپایی دوران مدرن* را دوران بحران اندیشه و علم اروپایی می‌خواند. وی منشأ بحران علمی و فلسفی را در ابژکتیویسم و به دنبال آن طبیعت‌انگاری می‌داند یعنی در این تلقی که از دکارت آغاز شده و معتقد است جهان واقعی از طریق قاعده‌های ریاضی

و کمی قابل شناخت است. به عبارت دیگر، هوسرل بحران را در «علم‌باوری» و «یقین» حاصل از آن از طریق عقل‌محوری می‌داند و بر این باور است که علم مدرن به دلیل نفی نگاه غایت‌انگارانه باعث ویرانی شده است و برای رهایی از علم ویرانگر باید عنصر معنوی را زنده کرد. در واقع هوسرل با علم مخالفتی ندارد بلکه با علم‌باوری به نزاع برمی‌خیزد. هیدگر منتقد دیگر مدرنیته بیش از آنکه بر محور علم‌باوری و عقل‌محوری تکیه کند به بحث تکنولوژی می‌پردازد. از نظر هیدگر مشکل اصلی فلسفه در عصر جدید که دوران کمال متافیزیک است این است که حقیقت از معنای اصلی خود که آشکارگی (alethia) است دور افتاده و به حقیقت دانایی تبدیل شده است. در نتیجه انسان محور اصلی جهان شده و عقل انسانی مقام برتر را در عالم یافته است. هیدگر، مسأله تکنولوژی را یکی از مسائل اصلی فلسفه می‌داند. وی معتقد است گرچه تکنولوژی از لحاظ تاریخی مؤخر از علم است اما به لحاظ وجودی بر علم تقدم دارد. روح تکنیک است که جهان و طبیعت را به مجموعه‌ای محاسبه‌پذیر تبدیل می‌کند. تکنولوژی به زعم هیدگر، مجموعه‌ای از فعالیت‌های انسانی نیست بلکه وجهی از حقیقت یا عرصه‌ای است که فعالیت‌ها در درون آن به صورتی که می‌بینیم ظهور می‌یابد. به گمان هیدگر ما در مرحله نهایی از تاریخ متافیزیک قرار داریم، تاریخی که از ایده افلاطونی آغاز شده و تا نیست‌انگاری تکنولوژیک ادامه یافته است. در مرحله تکنولوژی انسان در دورترین حد از معنای حقیقت قرار دارد. اما این به معنای نابودی و تسلیم در مقابل آن نیست. وی هنر را که از نظر او همان شعر است تنها راهی می‌داند که می‌توان امید داشت انسان از طریق آن از وضعیت تکنولوژیک

عصر جدید نجات یابد.

منتقدین مدرنیته در عصر مدرن هر یک به نوعی راه را بر اندیشه پست مدرن هموار کردند. تحت تأثیر اندیشه‌های آنان است که در نیمه قرن بیستم دیگر هیچ‌یک از اصول و مبانی مدرنیته پذیرفته نیست و مقولات فلسفه معنای خود را از دست می‌دهد. با نفی عقل انسانی و محوریت او در جهان و به عبارتی با نقد سوبرکتیویسم، توجه از سوژه به زبان معطوف می‌شود که در آن هم اجماع و اتفاقی وجود ندارد. در اندیشه پست مدرن مطلق‌باوری و یقین در شناخت به کثرت‌باوری و نسبیت و عدم معنا مبدل می‌گردد. از جمله فلاسفه‌ای که به نقد علم‌باوری در عصر جدید پرداخته‌اند می‌توان به فوکو و لیوتار اشاره کرد. فوکو یکی از وظایف مهم فلسفه مدرن را پرسش در مورد لحظه تاریخی ظهور عقل می‌داند، یعنی لحظه‌ای که عقل به خودمحوری رسیده است و به عبارتی پرسش در مورد تاریخ عقل و اینکه چه ارزشی را باید برای استیلای عقل در جهان مدرن قائل شد. فوکو با استفاده از روش دیرینه‌شناسی با مفهوم عقل محوری به مبارزه برمی‌خیزد تا بدین نحو به این تلقی که عقل همواره باعث پیشرفت شده است خدشه وارد کند. فوکو معتقد است اگر همه چیز بر محور علم و عقل متمرکز شود معرفت‌شناسی قادر به دریافت ناسازگاری‌های درونی آن نخواهد شد و سرانجام خود مفهوم معرفت زیر سؤال خواهد رفت. در واقع فوکو به نگارش تاریخ عقل محوری می‌پردازد تا بداند چگونه عقل محوری در هر یک از نظام‌ها و کنش‌های اجتماعی تجسم یافته است. بدین ترتیب در آثار او ارتباط میان عقل محوری و بسط قدرت در پیدایش علوم از قبیل پزشکی و علوم انسانی و همچنین در نهادهای اجتماعی از قبیل زندان و

آسایشگاه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

لیوتار با تعاریفی که از پست‌مدرن به عمل آورده موضع خود را نسبت به تفکر دوران مدرن مشخص ساخته است. وی در مقدمه کتاب وضعیت پست‌مدرن آن را «به منزله بی‌اعتقادی و عدم ایمان به فراروایت‌ها» توصیف می‌کند و این بی‌اعتقادی یا بی‌ایمانی را محصول پیشرفت در علوم می‌داند.^۱ وی در کتاب *نانسانی*، تأملاتی درباره زمان می‌گوید «مدرنیته همواره حامل پست‌مدرنیته است»^۲ یا به عبارتی «پست‌مدرنیته بازنویسی مدرنیته است»^۳. از نظر او بازنویسی مدرنیته به معنای یادآوری خطاها، اشتباهات و فجایعی است که عصر مدرن مسبب آن بوده و در نهایت آشکار ساختن سرنوشتی است که غیگویی در آغاز مدرنیته آن را پیش‌بینی کرده بود و اکنون در تاریخ تحقق یافته است^۴ و به عبارت دیگر، پست‌مدرنیته یعنی درک مدرنیته به اضافه بحران‌هایش. لیوتار منشأ اشتباهات و نارسایی‌های مدرنیته را ابتدای زندگی بر عقل‌گرایی علمی می‌داند و معتقد است عقلی که در عقلانیت علمی ظهور یافته است دیگر به دنبال حقیقت به عنوان یک ایده ابژکتیو نیست. عقل‌گرایی معطوف به وسیله - هدف شده در نتیجه تفکر تبدیل به عملکردهای بی‌معنایی شده است که تنها هدف آن موفقیت و کارایی است. لیوتار در کتاب وضعیت پست‌مدرن به بحث درباره دانش در جوامع پیشرفته و توسعه یافته می‌پردازد

۱. لیوتار، وضعیت پست‌مدرن، ترجمه حسینعلی نودری، ص ۵۴.

2. Lyotard, J. F. (1991). *The In human: Reflections on time*, p. 25.

3. Ibid, p, 24.

4. Ibid, p, 26.

و نشان می‌دهد که چگونه در علوم معاصر، شناخت دیگر فی‌نفسه هدف نیست بلکه تبدیل به شناخت از لحاظ تکنیکی سودمند و کارآمد شده است، شناختی که قابل تبدیل به اطلاعات قابل عرضه و کامپیوتری است. به نظر او مسائلی از قبیل حقیقت، عدالت و اخلاق به مسائلی از قبیل کارایی، بازاریابی و سود تبدیل شده است و جنبه معنا و مسأله کیفیت زندگی و انسانیت نادیده گرفته شده است. نقد لیوتار از مدرنیته متوجه خطرهای جامعه تکنولوژیک است، جامعه‌ای که حقیقت تکنولوژی و کاربردپذیری آن را تنها حقیقت ممکن می‌داند. موفقیت این نوع عقل‌گرایی باعث شده توانایی‌ها و قابلیت‌های دیگر وجود انسان نادیده گرفته شود. به عبارت دیگر، عقل ابزاری است که مورد نقد لیوتار قرار می‌گیرد و از این طریق می‌خواهد آنچه را بر اثر عقل‌گرایی ابزاری از دست رفته است یعنی عدالت و اخلاق، دوباره به دست آید.

از طرف دیگر لیوتار داستان مدرنیته را روایتی می‌داند که بر سوژه تک‌گو متمرکز شده است. سوژه‌ای که با کسب علم به سوی جاده استقلال و خودمحوری پیش می‌رود. از نظر لیوتار از طریق تصدیق عمل بین‌الذهانی اخلاق و ویژگی بین‌الذهانی زبان است که می‌توان آرمان خودمحوری و استغناء سوژه مدرن را مورد نقد قرار داد. مسأله اساسی این دو متفکر پست‌مدرن این است که در جامعه مدرن همه ابعاد وجودی انسان به یک بعد یعنی عقل و آن هم عقل ابزاری تقلیل یافته است تا از این طریق انسان بتواند قدرت خود را افزایش دهد. نتیجه این نگرش از بین رفتن انسانیت، اخلاق و فرهنگ انسانی است. منتقدان مدرنیته به دنبال گم‌شده‌ای در وجود انسان‌اند که با تفکر مدرن نمی‌توان به آن دست یافت. از این رو به اخلاق و هنر رو می‌آورند و توجه به آن را راه‌حلی برای بحران

مدرنیته می‌دانند. می‌توان گفت اندیشهٔ پست‌مدرن نقدی بر زیاده‌روی‌های علم جدید است که از آن گریزی نیست و امری ضروری در روند پیشرفت مدرنیته است، زیرا مدرنیته خود همراه در کار انتقاد از سنت و انتقاد از خود بوده است. بنابراین، مدرنیته نیز باید مورد نقد قرار گیرد و پست‌مدرن پاسخی به این ضرورت است.

در دوران پست‌مدرن نه تنها این نقد صورت گرفته که انسان دارای وجهه‌های دیگری جز عقل ابزاری است بلکه از نظر متفکران پست‌مدرن از جمله ریچارد رورتی، خود این عقل ابزاری نیز قادر به رسیدن به یقین نیست، در واقع عقل نمی‌تواند حرف آخر را بزند، بلکه شناخت عقلانی همواره مورد تردید قرار خواهد گرفت و دچار تزلزل خواهد شد. زیرا از نظر او عقل قادر نیست ورای زمان و مکان و تاریخ در مواجهه با متعلق شناخت قرار گیرد و بنابراین، به مبنایی دست یابد که از طریق آن می‌توان به یقین دست یافت. در واقع او با نفی هرگونه ضرورت و دوام مبانی شناخت اصل و بنیان فلسفهٔ مدرن را مورد هدف قرار می‌دهد و از طرفی مقدماتی که منجر به چنین تلقی‌ای از شناخت می‌گردد - تصویر فیلسوف از ماهیت و واقعیت - و از طرف دیگر نتایج آن - تمایز بین دو حوزهٔ ضروری و ممکن - را مورد تردید قرار می‌دهد و بدین ترتیب دیدگاه فلسفهٔ مدرن را برای آزاد شدن از تاریخ، توهم و پندار باطل می‌داند. زیرا به عقیدهٔ او نمی‌توانیم از محدودیت‌های زمانی و مکانی و تاریخی خود تعالی جویم و به نقطه‌ای عروج کنیم که از آن‌جا حقیقت را ببینیم. «غیرممکن است از پوست‌های خود - سنت، زبان و دیگر چیزهایی که در چارچوب آنها تفکر می‌کنیم و انتقاد می‌نماییم - خارج شویم و خودمان را با امری مطلق تطبیق دهیم»^۱

1. Rorty, Richard, *consequences of pragmatism*, 1991, xix.

بنابراین، «هیچ راهی وجود ندارد که فاصله خود را از حقیقت تشخیص دهیم و حتی هیچ راهی وجود ندارد که بفهمیم آیا نسبت به پیشینیان خود به حقیقت نزدیک‌تر شده‌ایم یا نه».^۱

با توجه به روند عقل‌گرایی و علم‌باوری در عصر جدید که خصوصیت دوران مدرن در غرب است اینک برای ما این سؤال مطرح است که آیا گریزی از مدرنیسم هست و آیا می‌توان بدون گذر از معبر پرخطر مدرنیسم به ساحل سعادت انسانی رسید. مسلماً برای همه به‌خصوص کشورهای در حال توسعه نمی‌توان بازگشت به سنت را به معنای پشت کردن به علم و تکنولوژی پیشنهاد کرد. اما از سوی دیگر پذیرش مدرنیسم با همه محاسن و معایبش کاری نه از روی عقل سلیم است. بنابراین، چه باید کرد؟ آیا باید مدرنیته را پذیرفت و در حوزه مدرن به نقد آن پرداخت یا باید مدرنیته را به کلی نفی کرد و در بیرون از آن از منظر سنت به نقد آن نشست. هر یک از پاسخ‌ها در جای خود قابل احترام و قابل واریسی است که البته از حوصله این مقال بیرون است. اما هر دو نظریه مؤید یک مطلب است و آن اینکه خلأ اصلی که به دلیل علم‌باوری انسان مدرن پدید آمده همان خلأ معنویت است. به عبارت دیگر، اگر چه مدرنیسم انسان را از بعد طبیعی تا حد امکان پرورش داده اما از جنبه‌های معنوی حیات انسان غافل مانده است و توجه به این جنبه اساسی از وجود آدمی است که باعث می‌شود انسان جایگاه حقیقی خود را در عالم موجودات بیابد. از سوی دیگر یقین علمی از شناخت همواره برای انسان تکبر نابجایی را به همراه داشته و همواره او را در مقام راززدایی قرار داده است. در نتیجه این توهم را برای او به وجود آورده که دانای همه چیز و توانای همه کار است اما نقد مبانی مدرنیته این توهم را

1. Rorty, Richard, *Truth And progress*, 1998, pp. 3 – 4.

از بین برده است. امروز در دوران پست مدرن، دیگر عقل آن قوه‌ای نیست که می‌تواند ماهیت امور را درک کند و به شناخت یقینی برسد. دیگر چنین نیست که بگوییم ما به صورت ماشین‌های برنامه‌ریزی شده‌ایم که با پیروی از روش‌های مکانیکی می‌توانیم به باورهای حقیقی دست یابیم. دیگر چنین نیست که معتقد باشیم از طریق یک چشم ذهنی روشن یا یک روش دقیق می‌توان به ذات و نحوه وجود اشیاء پی برد. اما هنوز شاهد پیشرفت علمی و غلبه تکنولوژی هستیم. بنابراین، می‌توان گفت تکنولوژی محصول تغییر دیدگاه بیکنی از علم به عنوان تأمل درباره حقیقت سرمدی به علم به عنوان ابزار پیشرفت اجتماعی است. اما این نوع عمل‌گرایی با اعتقاد به رسیدن به شناخت مطلق از طریق عقل انسانی و علم‌باوری همراه شده است. راززدایی و دین‌زدایی و خلأ معنویت محصول عقل‌محوری است، نه محصول عمل‌گرایی. در واقع می‌توان گفت خلط میان توجه به عمل و عقل‌محوری یا خلط میان پیشرفت علمی و علم‌باوری موجب شده است برخی متفکرین مانند نیچه همراه با نقد عقل به عنوان قوه مدرک‌ه ذات اشیاء، به نقد تربیت بورژوازی، عشق مسیحی و پیشرفت علمی پردازند و خود علم را به عنوان وسیله‌ای برای اینکه بتواند جهان را مکان بهتری برای زندگی کند، مورد نقد قرار دهند. آنچه فضا را برای معنویت تنگ می‌کند، علم‌باوری است نه خود علم. خود علم به معنای جدید آن مطلوب است، آنچه قابل انتقاد است تلاشی است که علم را خدایی می‌کند. بنابراین، با اجتناب از این خلط می‌توان از علم مدرن بهره برد و در فضای معنوی زندگی کرد.

اکنون به بیان خلاصه‌ای از آراء دکتر داوری پیرامون مسأله علم، تکنولوژی و توسعه می‌پردازیم. دکتر داوری گرچه علم و تکنولوژی را

فرایندی می‌داند که در شرایط کنونی نمی‌توان بدان پشت کرد اما معتقد است نسبت آدمی با علم فرع بر نسبت او با وجود است و اشخاص نمی‌توانند به میل خود نسبت خود را با علم تغییر دهند. شاهد مدعا آنکه اگر رسیدن به علم و تکنولوژی برای بشر آسان بود بشر تا قرن هجدهم خود را از آن محروم نمی‌ساخت و کشورهای توسعه‌نیافته به‌آسانی می‌توانستند آن را از کشورهای توسعه‌یافته فراگیرند و به مراتب عالی علم و تکنولوژی برسند. بنابراین، جامعه علمی و تکنیکی به‌آسانی قوام نمی‌یابد، بلکه این جامعه نظام خاص و روابط و قوانین و رفتارهای متفاوت با جوامع دیگر دارد. بدین نحو اگر چه اقتباس و فراگیری علم و تکنولوژی از جای دیگر امکان‌پذیر است اما آسان نیست و موانع بزرگی دارد و گاه حاصل صد سال آموختن تقریباً هیچ بوده است. دکتر داوری با تأکید بر اینکه علم جدید که علم تصرف در موجودات است، بسیار سودمند است و بسیاری از نیازهای لغیره انسان را رفع می‌کند اما نیازهای حقیقی آدمی را بدون پاسخ باقی می‌گذارد. ایشان معتقد است علم تنها در موطن خود قرار و آرام می‌گیرد و آن موطن خانه وجود ما است. برای رونق علم باید با آن یگانه شویم و اگر از آن اعراض کنیم، علم نیز از ما می‌گریزد. یکی از صورت‌های اعراض از علم، خواستن علم برای رسیدن به نتایج تکنولوژیکی آن است.

دکتر داوری علم دوره جدید را مقوم عالمی می‌داند که انسان مدرن به تبع آن عالم ظهور می‌کند. بدین ترتیب علم تکنولوژیک قائمه جهان مدرن است و از آن انفکاک‌ناپذیر. بنابراین، علمی که با آن جهان جدید ساخته شده

است با انسان عصر جدید تناسب دارد و مسبوق به تحول در وجود این انسان است. در آغاز پیدایش علم جدید، بشر و علم و تکنیک یگانه بودند اما وقتی آموزش علم در سراسر زمین به عنوان یک ضرورت شناخته شد، این علم از وجود بشر و از جوهر تکنیک جدا افتاد. به همین جهت توسعه دچار مشکل شد و در تاریخ آن آشفتگی راه یافت. بدین ترتیب برای استفاده از علم تکنولوژیکی باید شرایط فراهم شدن چنین علمی مهیا باشد و نمی توان ظهور تکنولوژی را حاصل مصلحت بینی اشخاص بدانیم. به عبارت دیگر تفکر و علم جدید با نظر مصلحت بینانه صورت نگرفته است بلکه بر اساس تفکر است که تشخیص مصالح و منافع ممکن می شود.

دکتر داوری به تاسی از هیدگر برای تکنولوژی معنای ابزاری و انسان مداری قائل نیست، بلکه تکنولوژی را نحوی انکشاف از ساحت حقیقت می داند. تکنولوژی عرصه ای است که فعالیت ها در درون آن ظهور می یابد. بدین نحو بینش تکنیکی نوعی نسبت با موجودات است. این بینش مسبوق به جهد علمی یا حاصل نبوغ قوی نبوده بلکه با نوعی تغییر در وجود بشر و نسبت او با وجود ممکن شده است. نگاه انسان مدرن به عالم برای تصرف در طبیعت است و علم جدید صورت انتزاعی چنین تصویری است. بنابراین، حقانیت علم و عملکرد آن باید در حوزه تکنیک سنجیده شود و بدین معنی تکنولوژی مقدم بر علم است. ایشان بین اشیاء تکنیک و نظام تکنیک تفاوت قائل می شود. منظور از نظام تکنیک یک حقیقت تاریخی است و اشیاء تکنیک جلوه ها و تعینات آن است. به عبارت دیگر، اگر تکنیک را در اشیاء تکنیک محدود و نگاه موجود بین داشته باشیم تکنیک وسیله است اما در نگاه وجود بین جوهره تکنیک جدید اراده تصرف و غلبه بر عالم است. از نظر ایشان نگاه تکنیکی و خود بنیادی بشر از ابتدا با هم سیر کرده اند اما امروزه سوپرکتیویته

مورد تردید واقع شده و میان این دو فاصله افتاده و در نتیجه بحران به وجود آمده است. یکی از نمودهای این بحران پایان یافتن ایدئولوژی‌ها یا فراروایت‌ها است اما این بحران نیز همراه با چرخ تکنیک است.^۱

دکتر داوری در پاسخ به اینکه در مواجهه با علم جدید و تکنولوژی و توسعه چه باید کرد می‌گوید ما به عنوان کشور توسعه‌نیافته برای اینکه همراه جهان شویم می‌بایست در حقیقت بیندیشیم و بدانیم که علم ریشه در فلسفه دارد، اگر این ریشه نباشد درس و بحث و مدرسه راه به جایی نمی‌برد. بنابراین، برای تحول در علم و تکنولوژی باید اندیشه کرد که چه شرایطی می‌بایست فراهم باشد تا علم در موطن اصلی‌اش قرار یابد. بدین نحو نمی‌توان مدرنیته را نادیده گرفت یا بی‌اعتنا از کنار آن گذشت، بلکه باید در پیدایش و قوام و سیر آن تأمل کرد. در عین حال وجه توجه به سنت هم چیزی نیست که بتوان آن را ترک گفت، زیرا اگر آدمی از سنت جدا شود نه تنها پیوندش با گذشته قطع می‌شود بلکه راهی به آینده نیز نخواهد داشت. سنت مجموعه عادات و آداب و معلومات نیست بلکه شرط درست اندیشیدن و درست عمل کردن است. ایشان در تعریف سنت به معنای گادامری آن نظر دارد که به شرایط روحی و فکری و زبان و تعلقات مردم بستگی دارد و نه به عادات و آداب صوری ایشان. بنابراین، کسی که طالب توسعه است باید شرایط لازم برای توسعه را فراهم کند. توسعه سنت خاص خود را دارد و برای شریک شدن در توسعه باید مردم در فکر و عمل هماهنگ و همنوا باشند. از آنجا که توسعه کم و بیش امر معین و مطلوبی است، باید راه رسیدن به آن را شناخت. به عبارت دیگر، مقصد توسعه وقتی

۱. تلخیصی از مقاله «تکنیک و تاریخ»، دکتر رضا داوری، نامه فرهنگ، زمستان ۱۳۸۱.

اهمیت پیدا می‌کند که ماهیت تجدد مطرح باشد و بپرسیم که بنای تجدد تا چه اندازه استوار است و تا کی دوام می‌آورد و به عبارت دیگر به آینده تاریخ تجدد با نظر تردید نگاه کنیم.

راه طی شده تمدن کنونی راه مدرنیته است و مردم جهان چاره‌ای جز این ندارند که یا این راه را بپیمایند یا اگر از موهبت تفکر برخوردارند بکوشند راه دیگری بگشایند اما در هر صورت باید پا و دل و دست و سر رهروان راه هماهنگ باشد تا این راه طی شود. استاد داوری می‌گوید در وضعی که باید میان توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی (البته در عالم وهم) یکی را انتخاب کرد چگونه می‌توان از توسعه اعراض کرد. اما مسأله این است که آیا می‌توان همان‌طور که در اندیشه پست‌مدرن مطرح شده است از این تقابل بیرون رفت. سیر عالم تجدد و وضع پایان آن با اندیشه پست‌مدرن شناخته می‌شود و برای شناخت جهت سیر عالم تجدد باید به تفکر پست‌مدرن توجه شود، زیرا توجه به پست‌مدرن به معنای توجه به راهی است که تجدد رفته است و گرنه در تفکر پست‌مدرن مسأله تقابل بین توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی به صراحت طرح نشده است. اما اینک با توجه به اینکه در اروپا نقد مدرنیته آغاز شده و آینده آن تاریک است نمی‌توان از توسعه چشم پوشید. در وضع کنونی باید با توسعه کنار بیاییم، به عبارت دیگر باید بدانیم در راه توسعه چه باید کرد. هر تمدن و جامعه‌ای نظم و تعادلی دارد و هر چیزی را نمی‌توان از هر جایی گرفت و در هر جامعه‌ای قرار داد. دانش کنونی را می‌توان آموخت اما پایدار کردن و بنیاد نهادن آن آسان نیست، باید بدانیم در راه توسعه چه باید کرد. آیا جمع دین و توسعه یا جمع عهد دینی و توسعه ممکن است. در طرح برنامه توسعه باید تعادل را در نظر داشت و کسانی از عهده این کار برمی‌آیند که عالم

متجدد را بشناسند و از توانایی‌های کشور خود نیز باخبر باشند. پس مسأله فرا گرفتن همه یا هیچ مطرح نیست. باید با مرکب سنت راه آینده را در پیش بگیریم و باید طرح جامع و دقیقی وجود داشته باشد و همه اقشار جامعه از اقتصاددانان و مهندسان و... در خدمت این نظم باشند. ناهماهنگی در تصمیم‌ها و طرح‌ها و برنامه‌ها از ویژگی‌های یک جامعه توسعه‌نیافته است. به عبارت دیگر، توسعه راه معین از پیش ساخته‌ای نیست که هر وقت هر قومی خواست در آن قدم بگذارد و به همان ترتیب که دیگران پیموده‌اند آن را بپیمایند. هر کشوری در هر زمان باید راهی مناسب با شرایط جهان را برگزیند. شرایط زمان را بدون ورود به ساحت تفکر و استمداد از آن نمی‌توان شناخت و تفکر و علم وقتی پیدا می‌شود که مردمان با دل و جان به استقبال آن بروند.^۱

۱. تلخیصی از گفتگو با دکتر داوری، «من تغییر نکرده‌ام زمانه تغییر کرده است»، نامه



حضور اگوستینوس در سیر تفکر در عالم غرب مسیحی و صور مختلف آن

کریم مجتهدی*

دکتر رضا داوری، همکار محترم، در بعضی از نوشته‌های خود نشان داده‌اند که استمرار یک سنت فکری اگر هم دال بر حقانیت آن نباشد، در هر صورت خالی از نوعی جهت عقلی نیست و نمی‌شود در مورد آن به قضاوت سطحی اکتفا کرد. از این لحاظ این نوشته را - که شاید بتوان آن را مصداقی از نظر ایشان دانست - تقدیم حضورشان می‌کنم، امید است مقبول افتد.

افکار اگوستینوس متفکر بزرگ مسیحی (متولد ۳۵۴ میلادی در شهر تاگاست در شمال آفریقا و متوفی به سال ۴۳۰ در شهر مذهبی هیپون در همان قاره)^۱ افزون بر اینکه به عبارتی در آن عصر، نشانگر مرحله‌ای از نحوه گذر سنت‌های فرهنگی باستانی به عالم مسیحی است، در عین حال مصداق بارزی از ضرورت اجتناب‌ناپذیر ارزیابی و سنجش مجدد اعتبار احتمالی آن سنت‌ها از نظرگاه کلیسای رسمی رومی است که عملاً نیازمند هماهنگ‌سازی به اعتقادات در جهت حفظ وحدت کلمه بوده و بیش از پیش با فرقه‌بندی‌ها و موضع‌گیری‌های مختلف تقابل داشته است. بدون شک اگوستینوس در این مهم در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد، چه او حدوداً از سی سالگی - بعد از روی گردانی از تمایلات به مذهب مانی و انکار جوهریت شرور - تا آخرین روزهای عمر در این امر به مجاهدت همه‌جانبه پرداخته است. همان‌طوری که می‌دانیم او در انتهای زندگانی خود، شاهد اضمحلال و فروپاشی قدرت رومیان مسیحی و تسلط اقوام ژرمن یعنی گوت‌ها بر روم بوده و محاصره و اندال‌ها را در منطقه سکونت خود یعنی در شهر هیپون به رأی العین دیده است.

به‌طور کلی در دوره‌ای که اگوستینوس زندگی می‌کرده، اگر مسیحیت در کل امپراتوری رواج داشته در عوض از لحاظ نظری امکان انشعابات دائم در آن قطعی می‌نموده و فرقه‌بندی‌ها و صف‌آرایی‌های عقیدتی بیش از پیش افزایش داشته که البته اغلب آنها در تاریخ پیدایش مسیحیت کاملاً

۱. راجع به زندگینامه و افکار اگوستینوس (St. Augustin)، نگارنده نوشته‌های دیگری دارد که در اینجا از تکرار مطالب آنها صرف‌نظر می‌شود. ر.ک. به فهرست منابع آخر مقاله حاضر.

جنبه ریشه‌ای دارند و به قبل از اجلاس سرنوشت‌ساز نیکیه^۱ برمی‌گردند، ولی در آن عصر در شرایط جدید سیاسی و اجتماعی و با تضعیف قدرت مرکزی، حیاتی نو و بیان مؤثرتری یافته بوده‌اند. به همین جهت بدون توجه به این جو غیرقابل انکار، افکار اگوستینوس را نه فقط درست فهم نمی‌توان کرد، بلکه علت مطرح بودن آنها را در طی قرون متمادی از آن زمان تا به این روز نه می‌توان دریافت و نه از لحاظ منطقی در مقام توجیه آنها برآمد. نباید فکر کرد که اگر او مثلاً به مدت بیش از پانزده سال در مورد «تثلیث» به تأمل پرداخته، در این کار فارغ از مسائل روزمره عصر خود بوده و صرفاً خواسته باشد یک اثر مستقل در مسأله زیربنایی شرعیت مسیحی به وجود بیاورد، بلکه برعکس با کمی دقت در این نوشته‌ها، به سهولت معلوم می‌شود که او صرفاً در مقابل گروه‌های دیگر و برای مقابله با آنها و انحرافات ذهنی موجود، قلم به دست گرفته و کاربرد روزمره نوشته‌ها، هدف اصلی او بوده است و نفس تعهد از هر لحاظ بر صحت تحقیقات صرف «آکادمیک» می‌چربیده و اولویت داشته است. البته در ضمن باید دانست که این مقابله با دسته‌بندی‌های عقیدتی جدید، وفاداری اگوستینوس را به مبانی و اصول زیربنایی اجلاس نیکیه نشان می‌دهد. ولی از طرف دیگر گویی همان مسائل هنوز به ناچار کاملاً مطرح بوده و صرف قطع‌نامه نیکیه و شهادت‌نامه رسمی اعتقادی به تنهایی کفایت نمی‌کرده تا کل اشکالات از اذهان زدوده شود و در هر صورت می‌بایستی دوباره برای هر یک از مسائل جوابی پیدا کرد و با هر نوع بدعت‌گذاری مبارزه نمود. قدر

۱. Nicae (به سال ۳۲۵ م. در دوره امپراتوری قسطنطین تشکیل شده بوده است).

مسلم این است که در آن عصر اگوستینوس این وظیفه را به عهده داشته است و در جهت حفظ حقانیت کلیسای رسمی از هر لحاظ کوشیده و فکر و قلم خود را در این راستا مستدل و مؤثر ساخته است. منظور اینکه از آنجا که اگوستینوس در واقع با کل مسائل زیربنایی و ریشه‌ای مسیحیت روبه‌رو بوده، به نظر می‌رسد که در واقع روش کار و موضع‌گیری شخصی او عملاً محدود و منحصر به آن دوره خاص نمی‌شود بلکه مشکلات کل جریان مسیحیت را، از ابتدا تا انتها دربرمی‌گیرد؛ از این لحاظ گویی تفکر او یک جنبه فراتاریخی پیدا می‌کند و مسأله وجدانی مرد مسیحی رسمی را در هر شرایط و در هر زمان و مکان نمایان می‌سازد.

با توجه به واقعیت تاریخ و براساس آنچه اسناد و مدارک آن را مسلم می‌دارند، اگوستینوس از آن عصر به بعد، در کل مراحل فکری و مواضع مسیحیان نه فقط حضور بالفعل داشته، بلکه عملاً به معنایی، استمرار آن را نیز حفظ و تضمین کرده است. شاید با صرف‌نظر از عهدین و بعضی از متون اصلی مقدس، با اطمینان بتوان گفت که هیچ متفکر دیگری به اندازه او در تاریخ تفکر مسیحی عالم غرب مؤثر و کارساز نبوده است، آن هم نه به صورت واحد بلکه به انحای مختلف و حتی متفاوت و احتمالاً گاهی نیز مغایر با هدف اصلی خود او. به هر ترتیب از لحاظ غرب‌شناسی و یا صرفاً به منظور دقت در نوسانات فکری غربیان در قرون وسطی و شناخت دقیق‌تر تحولات بعدی و امکان گذر از کلام صرفاً دینی به بحث‌های فلسفی و علمی جدید، افزون بر اینکه شناخت سیر تاریخی افکار اگوستینوس را در نهایت اهمیت قرار می‌دهد، بلکه همچنین معنای نفس این سیر و احتمالات آتی آن را نیز تا حدودی مشخص و آشکار می‌سازد.

از طرف دیگر مسلم است که قبل از پرداختن به تأثیر تاریخی تفکر اگوستینوس به ناچار در ابتداء باید در مورد این مسأله بحث کنیم که آیا می‌شود اصلاً دربارهٔ کل آثار او از یک نحلۀ واحد و مشخص صحبت به میان آورد، یا باید به گرایش‌های مختلف متعدد در آنها قائل شویم. مسلماً کل تفکر اگوستینوس فقط آن نیست که به نحو رسمی وارد کلیسای رومی یعنی کاتولیک شده بلکه می‌توان گفت که آن، کل تفسیرها و نوساناتی را که طی حدوداً شانزده قرن به خود دیده بالقوه همراه داشته و در واقع بحث در نحوهٔ سیر آن به معنایی در عین حال کوشش برای مشخص کردن تمام ابعاد آن می‌تواند باشد و این موضوع را در قلمروهای متفاوت از قبیل کلام و فلسفه و عرفان و اخلاق و سیاست، می‌توان صادق دانست. اگر آثار او از آن زمان تا به حال به نحو متحدالشکل و یکسان مورد استفاده نبوده، ولی در هر صورت در غرب مسیحی در تمام دوره‌ها و در تمام قلمروها، شخصیت او حاضر و مؤثر بوده و روح تفکر او بر اذهان و گاهی هم فقط بر قلوب مسیحیان نفوذ کرده است. به گفتهٔ متخصصان، مرجعیت عقیدتی او در عالم مسیحی مسلم است و افکار او همیشه با علاقه و هیجان مورد بحث و تبادل نظر قرار گرفته است و حتی غیرمسیحیان و یا آنهایی که بعدها از کلیسای رومی روی برگردانده‌اند، باز به افکار او توجه زیادی داشته‌اند. ولی از آنجا که این تأثیر در قلمروهای بسیار متعدد دیده شده، پس بهتر است مقدمات استنباط‌های متفاوت را برطرف سازیم، خاصه در مسأله مشیت و توجیه آن و مابعدالطبیعه و یا مسأله صرف حیات معنوی انسان و سیاست. در تمام این بحث‌ها احتیاط را باید از دست نداد و از قضاوت عجولانه و نتیجه‌گیری شتابزده پرهیز کرد. هر بار در تمام این موارد، در نهایت به خود اگوستینوس باید رجوع کرد، نه به آرای آنهایی که

تا به این روز به نام او، بیش‌تر موضع خود و شاید هم صرفاً به تحقق اغراض خود اکتفاء کرده‌اند. گاهی در سیر تاریخ براساس سنت‌هایی که منتسب به اگوستینوس است، چه بسا بیش‌تر در جهت تحریف افکار او به فعالیت پرداخته شده نه الزاماً در جهت فهم صحیح آنها. در هر صورت در این نوشته ما به سبب نیاز تحقیق، به ناچار چند موضوع مشخص را تفکیک و انتخاب کرده و در چهار قسمت متمایز، سیر تحول مفهومی آنها را مورد بررسی و تأمل قرار می‌دهیم.

I - یکی از مسائلی که مسیحیان معمولاً در مورد آن به افکار اگوستینوس ارجاع می‌دهند، مسأله مشیت^۱ و اختیار انسان است که در موقع حیات اگوستینوس نیز، میان او و پیروان پلاژ^۲ مورد اختلاف شدید بوده است.

الف - تقابل نظری اگوستینوس با ژولین دکلان^۳ و استدلال‌هایی که او در مورد مشیت و گناه آدم ابوالبشر کرده است، موجب شده که نظر او تا حدودی خشن و یک طرفه دانسته شود. بعضی از گفته‌های او در مورد تعداد کثیر مردم گنه‌کار^۴ و برعکس تعداد بسیار اندک مردم معصوم و

1. Prédestination

۲. Pélage بدعت‌گذار معروف مسیحی در قرن پنجم میلادی. او مسأله رحمت و فیض (Grâce) خداوند را قبول نداشت و گناه اولیه را در کار عقل و اراده انسان مؤثر نمی‌دانست، بلکه ایمان و استحکام آن را انحصاراً تابعی از اراده شخص انسان تلقی می‌کرد.

۳. d'Eclan (J.) بدعت‌گذار ایتالیایی، مدافع افراطی سنت فکری پلاژ که بالاخره مغضوب واقع شده و به شرق گریخت.

4. Massa domnata - Massa Perditonis (لاتینی)

پاکدل، گاهی طوری تفسیر شده که گویی او منکر رحمت خداوند بوده و قطعیت رستگاری را در مورد همگان قبول نداشته است، که البته چنین تصویری عملاً به هیچ وجه با تعلیمات سنتی کلیسای رسمی نمی‌توانسته است مطابقت پیدا کند. به همین سبب افرادی، خاصه در صومعه‌های شهرستان‌های دوردست امپراتوری، بلافاصله اظهار نظر کرده‌اند که با این نوع تعلیمات که رستگاری را فوق اراده شخصی افراد قرار می‌دهد، احتمال دارد که مردم در انجام تکالیف دینی خود دچار اهمال و سهل‌انگاری شوند و هر نوع مسئولیتی را از خود سلب نمایند. ژان کاسین^۱ که به مرور سخنگوی رسمی این گروه شده بود، خود در واقع در صومعه‌های شرقی پرورش یافته بود و ادعا می‌کرد که به وجه عینی می‌توان دریافت که رحمت و فیض خداوند و اختیار آزاد انسان با یکدیگر هماهنگی دارند و اگر شخص انسان را کنار بگذاریم، دیگر از رحمت مسلم خداوند آگاه نخواهیم بود. به نظر او مسأله اصلی بیش‌تر فهمیدن این نکته زیربنایی بود که همت اخلاقی و اراده به خیر در نزد انسان دقیقاً از چه لحظه‌ای آغاز می‌شود؟^۲ زیرا در همین اولین قدم واقعی است که فعل خداوند با اراده انسان همراه می‌شود و در این مهم در درجه اول شأن انسان و ارزش کار او است که به اثبات می‌رسد، زیرا رحمت خداوند مسلم است، مهم این است که انسان قدم اول را، خود بردارد و به همین سبب او خود باید در درجه اول عامل و فاعل رستگاری دانسته شود.

در این چنین موضع‌گیری‌ها که از لحاظی بسیار معتدل و معقول می‌نمود، بعضی از پیروان اگوستینوس نوعی رجعت به افراطی‌ترین

1. Cassien (J)(380 – 445)

2. Initium bonae voluntatis (لاتینی)

گفته‌های پلاژ را تشخیص دادند. شخصی به نام پروسپر اهل آکتین^۱ در جهت مقابله با این نوع افکار و در جهت دفاع از نظر اگوستینیوس، قلم به دست گرفت و آنها را «حق‌نشانسان»^۲ و منکران رحمت و فیض خداوند خواند و رسماً نتایج سوء این نوع افکار را به روم اعلام کرده با این حال پاپ سلستین^۳ در این مورد فتوای محتاطانه‌ای داد و بیش‌تر بر اهمیت تفکر اگوستینیوس تأکید کرد و افراد کلیسا را از هر نوع بدعت‌گذاری برحذر داشت. البته این اختلاف نظرها نزدیک به یک قرن به‌شدت ادامه یافت و عده زیادی برعلیه آنهايي که با اقتدا به سنت اگوستینیوس با افراط‌گویی اعلام می‌کرده‌اند که سرنوشت انسان‌ها از قبل تعیین شده و رستگاران همیشه رستگار خواهند بود و اشقیاء، شقی باقی خواهند ماند و این با اراده و خواست شخصی آنها ارتباطی ندارد، به مبارزه پرداختند. افرادی که وابسته به صومعه لیرین^۴ بودند و اسقف‌هایی که در آن حوزه تحصیل کرده بودند، علناً با قاطعیت، بدفهمی رایج را در مورد رحمت خداوند انتقاد کرده و در جهت اثبات اهمیت اراده انسان در مسأله رستگاری، رسماً خواستار فهم درست‌تری از معنای رحمت خداوند بودند و در این مورد به سال ۵۲۹ میلادی - حدوداً صدسال بعد از فوت اگوستینیوس - در اجلاس دوم شهر اراثر^۵ فرانسه، طبق یک حکم قطعی ضمن محکوم کردن نظر گروهی که

1. Prosper d' Aquitaine (390 - 455,463)

2. Ingrati (لاتینی)

3. Célestin (از سال ۴۲۲ تا ۴۳۲ پاپ بوده است)

4. Iérins

5. Orange

شبه پلاژین نامیده می‌شدند، تعریف دقیق‌تری نیز از موضع رسمی کلیسا در این مورد دادند که به نحوی همان نظر اصلی، ولی تعدیل یافته اگوستینوس بود، یعنی اینکه هر فردی با گرفتن غسل تعمید - که برآن تأکید فراوان شده بود - واجد استعداد لازم برای تحقق بخشیدن به رستگاری خود می‌شود.

ب) اختلاف بر سر افکار گوتشالک^۱ و پیروان او - تجدید حیات فرهنگی که در دوره کارولنژین (یعنی عصر شارلمانی^۲) از اواخر قرن هشتم میلادی تحقق می‌یافت، انظار محققان را دوباره متوجه متونی ساخت که به عنوان آثار نفیس و حتی مقدس در صومعه‌ها حفظ شده بود. در میان آنها نوشته‌های اگوستینوس جایگاه خاصی داشت و چون در مورد مشیت خداوند و اختیار آزاد انسان، هنوز اختلاف نظرهای زیادی به وجود می‌آمد، تصمیم بر این گرفته شد که دوباره به متون اصلی او رجوع شود و در فهم آنها دقت بیش‌تری انجام گیرد.

حوالی سال ۸۴۰ میلادی، دیرنشینی به نام گوتشالک که اصلیت او از منطقه ساکسونی آلمان بود، رسماً ادعا کرد که باید به مشیت مضاعف قائل شد، یکی در مورد خواص و دیگری در مورد اشرار و مغضوبین. او به نحو شخصی و شاید هم ساده‌لوحانه، بعضی از متون پیچیده و مبهم اگوستینوس را مورد تحلیل قرار داده و اظهار کرد که از آنجا که خداوند از قبل از اعمال خوب رستگاران باخبر است، برای آنها مشیتی را مقرر می‌دارد که در جهت تضمین حیات جاودانی آنهاست، ولی مشیتی که در مورد

1. Gottschalk.(Godescale)(808 - 867) متکلم مغضوب آلمانی‌الاصل

2. Charlmagne (742 - 814)

بدکاران اعمال می‌کند، به اضمحلال و انهدام آنها منجر می‌شود، زیرا خداوند از قبل از خطایا و رفتار ناشایست آنها باخبر است و می‌داند که آنها قادر نخواهند بود از رحمت و فیض او کاربرد درست و بهینه‌ای بکنند.^۱ این نوع ادعاها عکس‌العمل‌های بسیار شدیدی نیز به دنبال داشت و به نظر گروهی از متفکران گویی از این رهگذر اصل مفهوم رحمت زیر سؤال می‌رفت و بدتر از آن دیگر هیچ‌کس خود را مسئول اعمال خود نمی‌دانست و مثل این بود که به هر ترتیب سرنوشت شومی دائماً در کمین است و از ضرورت آن گریزی نیست.

البته این افکار بلافاصله نادرست اعلام شد و افراد بسیار معتبری چون رابن مور^۲ و هینکمار^۳ علیه گوتشالک رای منفی دادند و در نتیجه خود او را نیز به مدت بیست سال در نوعی صلح و آرامش تارک دنیایی، در انزوا نگه داشتند. ولی موضع گوتشالک باز همچنان به نحوی مورد توجه اهل جدل قرار داشت و در مورد آن استدلال‌های بسیار ظریفی انجام می‌گرفت، از جمله در نوشته‌ای از متفکر بسیار با استعداد آن عصر یعنی ژان اسکات اریژن^۴ که البته مورد قبول واقع نشد، با اینکه گاهی مورد استفاده بعضی از

۱. عنداللزوم برای اطلاعات بیش‌تر رجوع شود به کتاب فلسفه در قرون وسطی از نگارنده صفحات ۱۲۵ - ۱۲۴ مشخصات کتاب آخر مقاله.

2. Raban Maur (776 - 856)

3. Hincmar (806 - 882)

4. Jean Scot Erigène (810 - 870 - 77)

در مورد این متفکر رجوع شود به اثری از نگارنده که قبلاً نام بردیم (صفحات ۱۲۱ تا

متکلمان خاصه در شهر لیون فرانسه قرار می‌گرفت. به هر ترتیب، اعتقاد به مشیت مضاعف عملاً منجر به اتخاذ دو موضع کاملاً مغایر گردید یعنی گروهی در حالی که خود را پیرو بی چون و چرای اگوستینوس می‌دانستند، به نحو افراطی همه مسائل را صرفاً براساس مشیت محض خداوند تبیین می‌کرده‌اند و آن را کاملاً ثابت و لایتغیر به حساب می‌آورده‌اند و گروه دیگر با اعتقاد تام به اختیار انسان و مسئولیتی که در مورد تحقق رستگاری به عهده دارد، به نحوی عملاً اراده او را در مقابل مشیت خداوند قرار می‌داده‌اند، بدون اینکه البته آن را با خواست او الزاماً در تضاد بدانند. به مروری که بحث‌ها عمومیت بیش‌تری می‌یافت و بر تنوع موضع‌ها نیز افزوده می‌شد، دیگر ممکن نبود کل آنها را با توجه به زیروهم خاص هریک، تحت بیانی منسجم و واحد درآورد. در بعضی از حوزه‌ها خاصه در شهر لیون، اهل تفکر - حتی تا حدودی علیه سیاست رسمی حکومت که سعی داشت عجولانه راه‌حل‌های هینکمار را به مردم تحمیل کند - به روش جدیدی متوسل شدند.^۱ آنها راه حل مسأله را بیش‌تر در ادبیات ابای اولیه کلیسا جستجو کردند و بالأخره بعد از دو سال، مطلب را به این نحو بیان داشتند که «اختیار آزاد در نزد انسان قادر نیست مستقلاً بدون رحمت و فیض خداوند کاری را انجام دهد، زیرا خداوند حتی از رهگذر اختیار انسان، بر قلب او اثر می‌گذارد و رحمت او مبدأ هر نوع لیاقت در نزد انسان است و فقط از طریق آن است که انسان احتمالاً از اسارت گناه‌رهای

۱. شخصی به نام کیارز Quierze به سال ۸۵۳ اثری تحت عنوان capitula نوشته که

می‌یابد و آزاد می‌گردد». در این بیان مسلماً نوعی بازگشت به کلام ایجابی دیده می‌شود و در عین حال توجه دوباره به افکار اگوستینوس و یا در هر صورت انتخاب بیان جدیدی از نظر او که تا حدودی اختلاف‌های موجود را از بین می‌برد و نوعی وحدت کلمه نسبی را ممکن می‌سازد.

ج) بحران اصلاحات دینی^۱ و پیدایش ژانسنیسم^۲ - بحران اصلاحات دینی که به شدت در قرن شانزدهم میلادی در کشورهای اروپای غربی خاصه در آلمان و فرانسه ادامه داشت، عملاً موجب پیدایش اختلاف نظرهای بنیادی شده بود که دیگر از محدوده بحث‌های نظری فراتر می‌رفت و مرجعیت کلیسای رسمی را عمیقاً زیر سؤال می‌برد. در این میان البته از لحاظ تاریخی از همه مهم‌تر موضع‌گیری‌های لوتر^۳ و کالون^۴ و زوینگلی^۵ و بسیاری از پرستان‌های دیگر بود که با شناخت متون و شواهد غیرقابل انکار تاریخی ادعا می‌کرده‌اند که دیگر کلیسای رسمی فاسد شده و بدون اصلاحات، مسیحیت نمی‌تواند پایدار بماند که البته - به عقیده آنها - می‌بایستی در درجه اول زیربنای نظری اصلاحات را محکم و مستدل ساخت. آنها تعلیمات پولس قدیس را با توجه به آثار اگوستینوس، تفسیر کرده و تحقیقات خود را بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌کاری و بسیار جدی انجام می‌داده‌اند و در نهایت همگان با تأکید بر عدم توانایی انسان در مقابله

1. Reformes

2. Jansenisme هم گفته می‌شود

3. Luther (m.) (1483 - 1546)

4. Calvin (j) (1509 - 1564)

5. Zwingli (U) (1484 - 1531)

با گناه اولیه آدم ابوالبشر، نظر دادند که او به تنهایی قادر نیست براساس عقل جزئی خود از گناه رهایی یابد و امکان لازم را برای رستگاری فراهم آورد. رستگاری همان رحمت و لطف خداوند است که از طریق خلوص نیت و ایمان عمیق در نزد انسان، انعکاس می‌یابد. همه این افراد به اگوستینوس و آثار او متوسل بودند و رسماً او را الهام‌بخش خود می‌دانسته‌اند. آنها حساسیت خاص اگوستینوس را در قبال افکاری از نوع سنت پلاژ و خطرات احتمالی آن، تحسین می‌کردند و هر نوع خودمحوری را مانعی برای رستگاری انسان می‌دانستند. به عقیده آنها، امکان رستگاری را در واقع باید نوعی هدیه تلقی کرد که از ناحیه فاعل من یشاً یعنی فعل محض خداوندی به انسان داده می‌شود و همان را ما رحمت و فیض خداوندی می‌نامیم و سر آن را به نحو مطلق در حکمت نامتناهی او می‌دانیم.

در این راستا در اجلاس ترانت^۱ اعتقاد به مشیت مضاعف رد شد و این کار توسط متکلم بزرگی چون سریپاندو^۲ انجام گرفت که از پیروان سرسخت اگوستینوس بود. با این حال اکثر روحانیونی که در این اجلاس شرکت داشتند در مجموع کوشش کرده بودند که سهم انسان را در جهت کسب رحمت خداوند افزایش دهند و موضع‌گیری‌ها را حتی المقدور معتدل سازند. ولی بحث در مورد مشیت و اختیار انسان در قرن هفدهم از نو به شدت مطرح شد و آثاری به وجود آمد که نه فقط در تحولات کلام و اعتقادات مسیحیان حائز اهمیت زیادی است، بلکه صرفاً از لحاظ فلسفی

۱. Trente محلی در ایتالیا که از سال ۱۵۴۵ تا ۱۵۶۳، اجلاس مهمی در جهت بررسی

مسائل اعتقادی کاتولیک در آنجا تشکیل شده بود.

روحانی و متکلم ایتالیائی. او رئیس اجلاس ترانت بود. (1493 - 1563) (g.) Seripando 2.

نیز در خور دقت و تأمل می‌باشد. کتابی که در این زمینه احتمالاً تا حدودی صورت و محتوای بحث‌ها را عوض کرد نوشتهٔ یک اسقف هلندی بود به نام ژانسنیوس^۱؛ اثر او با عنوان *اگوستینوس* بعد از فوت مؤلف به سال ۱۶۴۰ منتشر شده است. به دنبال استقبالی که از این اثر به عمل آمد، افرادی چون ژان دو وژییه اهل هوران^۲ و انتوان آرنو^۳ به انتشار آثار مهمی در این زمینه‌ها پرداختند. این افراد تماماً مرجعیت فکری اگوستینوس را مطلق اعلام می‌کرده‌اند و در واقع هیچ‌گاه مثل آن دوره با آن همه وسعت و به آن اندازه، افکار و آثار اگوستینوس، مورد توجه نبوده است و عجیب‌تر اینکه همهٔ گروه‌ها اعم از پروتستان و کاتولیک و حتی لادری‌ها و یا آنهایی که مخالف دین بودند به همین آثار رجوع می‌کرده‌اند و گویی فقط از طریق نوشته‌های اگوستینوس امکان داشت که زبان و اصطلاحات مشترکی به دست‌آورد تا براساس آنها بتوان با یکدیگر به مناظره پرداخت و استدلال طرف مخالف را بر اساس اصول مورد قبول خود او خنثی و در اسکات خصم موفق گردید.

در فرانسه جریان گستردگی و اهمیت بیش‌تری یافت و متفکران صومعه‌نشین «پور رویال»^۴ اعم از مرد و زن به فعالیت وسیع همه‌جانبه دست زدند که یکی از آنها یعنی لئون اهل تیلمن^۵، اولین زندگینامهٔ منتقدانهٔ

1. Jansénius, C. (1585 – 1638)

2. Duvergier de Huranne, P. (1798 – 1881)

3. Arnauld, A. (1612 – 1694)

4. Port – Royal

5. Lenain de tillemont, I.s (1637 – 1698)

منتقدانه اگوستینوس را به رشته تحریر درآورد. این گروه که به نحو عام ژانسنیت نامیده می‌شدند، با هر نوع نحله «اصالت بشر»^۱ که ممکن بود به نحوی در آن جنبه‌ای از گرایش‌های پلاژ را دید مخالف بودند و نیز از اصول اخلاق افراطی و بسیار سختگیر دفاع می‌کرده‌اند. این گروه عملاً گاهی نظرهای غیرهماهنگ را با هم تلفیق کرده، خواستار صداقت محض و زندگانی بدون عیب و نقص بوده‌اند که فقط در نزد فردی قابل تصور بود که ایمان عمیقی دارد و اراده او به نحو محض تابع مشیت خداوند است. نبوغ فکری و منطقی آرنو و استعداد و حساسیت فوق‌العاده پاسکال^۲ در نویسندگی و صلابت و استحکام روحی اغلب صومعه‌نشینان که در این میان نام زن‌های مقدسه چون خواهر آرنو و یا خواهر پاسکال و بسیار دیگری را نیز نباید فراموش کرد، موجب گردیده بود که صومعه پوررویال به صورت یکی از مراکز فرهنگی بسیار اصیل آن عصر درآید. آنها با وفاداری تام به موضع کلیسای قدیم و به اگوستینوس، اظهار می‌کرده‌اند که علت فاعلی در اختیار آزاد، در واقع یک قوه طبیعی نیست، بلکه آن نوعی رحمت و فیض خداوندی است، زیرا فقط رحمت خداوندی است که می‌تواند اراده انسان را آزاد و مؤثر سازد و انحصاراً از این رهگذر است که می‌توان به کارهای نه الزاماً فوق طبیعی، بلکه به اعمالی دست زد که حداقل از

مورخ فرانسوی - در صومه پوررویال درس خوانده بود. او تاریخ شش قرن اولیه مسیحیت را به رشته تحریر درآورده است.

1. Humanisme

2. Pascal, B. (1623 - 1662)

لحاظ اخلاقی درست و ارزشمند باشند. به نحو کلی به عقیده متفکران پورروپال بعد از گناه اولیه آدم ابوالبشر، گویی دیگر انسان استعداد اصلی خود را پایمال کرده و در زمینه اختیار، استقلال خود را از دست داده است. فقط رحمت خداوند می‌تواند امکان انجام عمل صالح را در نزد انسان فراهم آورد و چنین چیزی هم در اختیار همگان قرار نمی‌گیرد؛ آنها تا حدود زیادی به خواص نظر داشته‌اند. در هر صورت بدون کوچک‌ترین موضع‌گیری خاص به سهولت می‌توان نشان داد که در آن عصر افکار و آثار اگوستینوس در نزد کل متفکران غربی نه فقط مؤثر بلکه عملاً به نحو حی و حاضر مطرح بوده و چنان عمومیتی داشته که حتی گاهی - همان‌طوری که اشاره شد - طرفداران او کاملاً در دو قطب متفاوت و مغایر قرار می‌گرفته‌اند.

II - تأثیر اگوستینوس در افکار فلسفی. درست است که در تحولات

تاریخی تفکر دینی و کلامی در غرب، اگوستینوس سهم زیادی داشته ولی در عین حال نباید تصور کرد که تأثیر او فقط و انحصاراً از لحاظ مسأله رحمت و فیض خداوند بوده و بیش‌تر برای فهم رابطه مشیت و اختیار انسان در دوره‌های مختلف، به آن توجه شده است. افزون بر این و شاید به نحو عمده‌تر باید به تأثیر اگوستینوس از لحاظ فلسفی محض نیز به معنایی که در عصر جدید و معاصر رایج بوده، پرداخته شود.

الف) من حیث المجموع باید دانست که افکار اگوستینوس متضمن نوعی مابعدالطبیعه بسیار محکمی است که براساس محوریت وجود خداوند و راه‌هایی که تقرب انسان را به سوی او نشان می‌دهد، شکل یافته است. همین در افکار بسیاری از متفکران خاصه در دوره‌های مشخص و ابتدای

کار مدارس - مثلاً در نزد همان ژان اسکات اریژن که نام بردیم - و چه در دوره‌های بعد یعنی در حوزه‌های آخر قرن دوازدهم و احتمالاً در نزد فرقه‌های کاتارها^۱ «اهل تطهیر- پاکان» و آلبی‌ژواها^۲ «سپیدجامه‌گان» که به نوعی به احیای افکار مانی در سنت‌های مسیحی پرداخته بوده‌اند، به نحو وسیع انعکاس یافته است. در دانشگاه‌های قرن سیزدهم نیز به نحو دیگر در مورد استدلالی کردن بحث‌ها و بیان عقلی هر آنچه که مقدماً به آنها ایمان آورده شده بود، رجوع مستمر به افکار اگوستینوس رایج بوده و در درجه اول اهمیت قرار داشته است. بعضی از افرادی که در دانشگاه‌ها - خاصه در پاریس تدریس می‌کرده‌اند - از طریق تفکر آنسلم تا حدودی عملاً حافظ سنت فکری اگوستینوس بوده و در این میان می‌توان از بوناونتورا^۳ و از کتاب سفر نفس او نام برد که از آن زمان به بعد همیشه کم و بیش مورد توجه بوده است. ولی از طرف دیگر از اواسط قرن دوازدهم به بعد، غربیان با آشنایی با فلسفه‌های اسلامی و ترجمه‌هایی که در این زمینه در طلیطله و در صغلیه و بعداً در مراکز بسیار مهم دیگر چون آکسفورد و پاریس و غیره انجام می‌گرفته، عملاً در فرهنگ غربی با اینکه نوعی روی‌آوری همه‌جانبه به فلسفه ارسطو دیده می‌شده، ولی این افکار هیچ‌گاه به تمامه و به عینه مورد نظر نبوده و از هیچ لحاظ اهمیت اگوستینوس فراموش نشده است.

بعضی از استادان صاحب نام با اقتدا به روش ابن سینا و روح حاکم بر

1. Cathars

2. Albigeois

3. Bonarantura (1231 - 1274)

فلسفه او، بیش از پیش به سبک او فلسفه مشائی را با کلام مسیحی نزدیک ساخته‌اند و در این مهم عملاً - افزون بر فلاسفه مسلمان که در درجه اول اهمیت قرار داشته‌اند - به اگوستینوس نیز رجوع می‌کرده‌اند، البته نه الزاماً در جهت خواست او. در این زمینه در قرن سیزدهم از دو چهره شاخص می‌توان نام برد: یعنی آلبرت کبیر^۱ و شاگرد او توماس آکوینی^۲. به هر ترتیب حتی در نزد توماس که بیش‌تر مشائی دانسته شده، نوعی گفتگو میان ارثیه فلسفی یونان با محوریت ارسطو و سنت مسیحی اعم از آراء بعضی از ابای اولیه کلیسا و بالأخره افکار اگوستینوس، دیده می‌شود، ولی نکته‌ای که جالب توجه است و نباید آن را فراموش کرد، این است که وضع مجامع این دو خط متمایز فکری در واقع فقط به مدد فلسفه ابن سینا و سنت‌های فکری اسلامی تحقق پیدا کرده است. البته آنهایی که بیش از توماس به روح اصلی تفکر اگوستینوس پای‌بند بوده‌اند، در مقابل افکار او که براساس آنها نوعی کلام مشائی مسیحی پدید آمده، مقاومت نشان داده‌اند و در جهت مقابله با سلیقه خاص او می‌کوشیده‌اند میان آنسلم که نزدیک‌تر به اگوستینوس است و ویکتور قدیس^۳ رابطه اصولی برقرار سازند. اینها همچنین با نشان دادن انسجام درونی تفکر اگوستینوس و بر شمردن ممیزات آن، ضمن اثبات مغایرت آنها با گفته‌های توماس آکوینی، می‌کوشیده‌اند با رواج افکار توماس مقابله کنند. در آثار دونس اسکوتوس^۴

1. Albert le grand (1206 - 1280)

2. Thomas d'Aquin (1221 - 1274)

3. Saint Victor

4. Duns Scutus (1266 - 1308)

در مورد این متفکر رجوع کنید به کتابی از نگارنده تحت عنوان فلسفه و غرب (از

نیز شاید بتوان از طریق افکار متفکران مسلمان و بعضی از نوافلاطونیان به تألیف بهتری از افکار اگوستینوس و سنت ارسطو، موفق شد که بسیار در خور توجه است. دونس اسکوتوس از این رهگذر به نحو بسیار ظریف و استادانه به یک نظام مابعدالطبیعی بسیار عمیق و درخور توجه دست یافته است. او به نحوی نشان داده که براساس مفاهیم «ذات نامتناهی» و «شناخت» و «عشق» می‌توان به خدایی حی و خالق و نجات‌دهنده اعتقاد پیدا کرد. خدایی که احدیت محض است و با این حال گویی هر انسانی به نحوی از انحاء به شناخت او دعوت شده است. دونس اسکوتوس با اقتداء به اگوستینوس و فرانسوای قدیس، نشان می‌دهد که فعل متعالی خداوند در درجه اول رحمت است و از این رهگذر، او شناخت نظری کلامی را غیر قابل تفکیک از نوع اعتقاد به وحدت عرفانی عالم هستی می‌بیند که البته در چنین تصویری می‌توان به خوبی تأثیر اگوستینوس و وفاداری عمیق مؤلف را نسبت به او تشخیص داد.

ب) در قرن هفدهم فرانسه، افزون بر تأثیر همه‌جانبه تفکر اگوستینوس در اعتقادات و موضع‌گیری‌های ژانسیست‌ها که قبلاً بحث کردیم، می‌توان به نحوی تأثیر او را در افکار و آثار افراد دیگری نیز دید که سعی داشته‌اند فلسفه عصر جدید و اصول زیربنایی روش‌های لازم برای تحقیقات علمی را بیان کنند که البته در صدر آنها رنه دکارت قرار می‌گیرد. فلسفه دکارت - خاصه با توجه به اهداف او - به ظاهر هیچ‌گونه شباهتی به تفکر اگوستینوس ندارد و در نوشته‌های دکارت هیچ‌گاه صراحتاً به اگوستینوس ارجاع داده نشده و حتی دکارت منکر بوده که از افکار آنسلم و برهان وجودی او به هر ترتیب در سنت اگوستینوس است، اطلاع داشته باشد، ولی در هر صورت در بعضی از

متون دکارت به نحوی رگه‌هایی از بعضی از گفته‌های اگوستینوس را می‌توان یافت که برشمردن آنها در اینجا از لحاظ بحث ما ضرورت ندارد، ولی در ضمن فراموش نیز نمی‌توان کرد که در کتابی که شخصی به نام شارل مارتن^۱ با عنوان *فلسفه مسیحی* به سال ۱۶۷۱، یعنی بیست سال بعد از فوت دکارت، انتشار داده، تا حدودی محرز ساخته است که فلسفه دکارت را با توجه به اگوستینوس و یا حداقل سنت او می‌توان تفسیر و گزارش کرد. مالبرانش^۲ متکلم بزرگ فرانسوی با دقت در متون و به نحو مستند نشان داده است که دکارت به سبک اگوستینوس با اصل قرار دادن وجود خداوند، علل ثانویه را بی‌اهمیت جلوه داده و این را هم در روند خلقت صادق دانسته و هم در امور مادی حرکتی و مکانیکی. اصالت تفکر دکارت بیش‌تر از این لحاظ است که او با اگوستینوس بیش از یک رابطهٔ مرید و مرادی بی‌حاصل داشته است و بیش‌تر در نحوهٔ استفادهٔ خاص خود از افکار اگوستینوس، ابتکار و قدرت نشان داده و به نتایج بسیار جدید و کاملاً مؤثر رسیده است. این مطلب را در بحث‌های او چه به لحاظ رویت در خداوند^۳ و چه در شهود بی‌واسطهٔ درونی که با فعل «فکر می‌کنم»^۴ جنبه زیر بنایی پیدا کرده و از اصول اجتناب‌ناپذیر فلسفه و روش او شده است، می‌توان دید.

ج) از طرف دیگر حاکمیت همه‌جانبهٔ افکار اگوستینوس در قرن هفدهم، موجب نوعی عکس‌العمل شدیدی نیز نسبت به سنت او در قرن هیجدهم یعنی در عصر روشنگری و منورالفکری شده است. اکثر منورالفکران نه

1. Martin (Charles)

2. Malebranche, N. (1638 – 1715)

3. Cogito

4. Vision en Dieu

الزاماً مؤثر ولی در هر صورت مشهور و مورد نظر، سنت او را مظهری از تاریک‌اندیشی و کهنه‌پرستی قلمداد و مبارزه با چنین افکاری را لازمه پیشرفت و تعالی اعلام کرده‌اند، با اینکه از لحاظ دیگر امروزه مورخان متخصص به خوبی نشان می‌دهند که اقلیت ژانستیست‌ها که در آن عصر زندگی می‌کرده‌اند و در صف مبارزه با یسوعیان قرار داشتند و عملاً در تحقق نهایی انقلاب کبیر فرانسه مؤثر و کارآمد بوده‌اند، کاملاً به اگوستینوس وفادار مانده بوده‌اند.

به هر ترتیب حتی با قبول افول سنت فکری اگوستینوس در قرن هیجدهم، در هر صورت باید دانست که کاتولیک‌های متأخر از قرن نوزدهم به بعد، دوباره به افکار ریشه‌ای این متفکر دینی بازگشته‌اند و از طریق افکار و نوآوری‌های بی‌شمار، آنها را در زمینه‌های مختلف تجدید و تا حدودی به‌روز کرده‌اند. در عصر معاصر ماکس شلر^۱ به اگوستینوس توجه خاصی داشته و او را فیلسوف مسیحی به تمام معنی و مطرح امروزی دانسته است.

III - معنویت و جهان‌شناسی. تأثیر اگوستینوس در مکاتب معنوی

غربی البته حائز اهمیت زیادی است ولی در ضمن از اوصاف خاص این تأثیر و از صور متفاوت آن نیز نباید غافل بود. در نزد این متفکر تأمل به مدت بیش از پانزده سال در مورد سرّ تثلیث، عملاً منجر به نوعی تفکر مبتنی بر خدامداری شده و در آن تقرب به عیسی مسیح که عین تجسد روح است، معنای زیربنایی پیدا کرده است و تنها وسیله رسیدن به آرامش درونی و صفای قلبی دانسته شده است. اگوستینوس در کتاب *عترفات*

1. Scheler, Max (1875 - 1929)

می‌نویسد: «خداوندا، تو خالق ما هستی و قلب ما تا وقتی که در تو آرام نگرفته، علی‌الابد نگران خواهد ماند». همین عبارت را می‌توان تلخیص کل نظرات عرفانی و معنوی اگوستینوس دانست. همان‌طوری که قبلاً نیز اشاره کردیم در صومعه ویکتور قدیس، نوعی مکتب کلامی براساس افکار اگوستینوس تحقق یافته بود که در آن ایمان به خداوند بیش‌تر به صورت عشق به او مشخص می‌شد. مثلاً در این صومعه، ریشار^۱ براساس نوعی تجربه درونی، سعی کرده بود در مورد افکار مختلف مسیحیان دربارهٔ مسأله تثلیث، به جمع‌بندی بنیادی دست یابد، او مطالب خود را از توجه به عقل شروع می‌کرد تا بعد، از عشق به خداوند صحبت کند. به عقیدهٔ او جمال نامتناهی خداوند است که موجب خلقت عالم شده و در آن انعکاس یافته است. در این مکتب فکری، عقل به تنهایی قادر نیست به نحو ایجابی مطلبی را در مورد خداوند و صفات او برای ما مفهوم و روشن سازد، در صورتی که از طریق عشق می‌توان به او تقرب پیدا کرد و در واقعیت تجسد مسیح، تروح کل عالم را نیز درک کرد. در این تعلیمات دعوت به زهد و تقوی می‌شود و همچنین به تأمل و نظاره در عالم خلقت که جمال حق را انعکاس می‌دهد. این اعتقادات در واقع بسیار نزدیک به افکار اگوستینوس است.

در دورهٔ تجدد حیات فرهنگی غرب (رنسانس)، باز نوعی توجه انکارناپذیر به عرفان - تا حدودی به سبک اگوستینوس ولی گاهی بسیار افراطی - دیده می‌شود و خلقت عالم بالتجلی فهم می‌گردد. در واقع در آن عصر نگاه عرفانی به عالم در عین حال نوعی عکس‌العمل در مقابل کلام رسمی بوده که دیگر صوری و بی‌محتوا می‌نموده است. افراد

1. Richard de st. Victor (تاریخ فوت ۱۱۷۳)

افراطی حتی صریحاً اعلام می‌کرده‌اند که خداوند در همین عالم است و عالم در خداوند. این افکار در کل، جنبهٔ صرفاً «اصالت بشری»^۱ پیدا می‌کرد و با اینکه انسان را از کلیسای رسمی دور می‌ساخت ولی در عوض او را به شخص مسیح به عنوان مظهر تروّح موجود انسانی بسیار نزدیک می‌نمود. در آن عصر به هر ترتیب به انحای بسیار مختلف و حتی متناقض از افکار اگوستینوس استفاده می‌شد. افرادی چون لوفور اهل اتاپل^۲ و البته اراسم^۳ عمیقاً به سوی افکار مدافعان و آبای اولیهٔ مسیحی و بیش از همه به سبک فکری خاص اگوستینوس بازگشته بوده‌اند. اراسموس در کتاب معروف نظریهٔ مسیحیت^۴ خود در واقع بر افکار اگوستینوس حاشیه‌نویسی کرده است.

اکثر متفکران عصر تجدید حیات فرهنگی، آرمان‌های صومعه‌نشینان قرن دوازدهم را مشابه به آرمان‌های خود می‌دانسته‌اند، یعنی توجه عمیق به ادبیات و تجربه‌های شخصی روحی و عشق به خداوند داشتند. آنها مثل متفکران حوزهٔ ویکتور قدیس، از افکار اگوستینوس بیش‌تر از این جهت استفاده می‌کرده‌اند که بتوانند موضع او را از کلام رسمی کلیسایی مجزا سازند. لوفور اهل اتاپل در کتاب معروف خود کلام حیات‌بخش^۵ از عشق

1. Humanisme

2. Lefèvre d'Etaples, j. (1450 - 1537)

او مدرس فلسفه در پاریس بود و یکی از اولین کسانی است که انجیل را به زبان فرانسه ترجمه کرده و سعی داشت با آسان سازی مطالب دینی موجب رواج آنها بشود.

3. Erasme, D. (1467 - 1536)

4. De doctrina christina

5. Théologie vivificans

شخصی و فردی به مسیح صحبت کرده و اطاعت از مشیت خداوند را جز از این راه ممکن و مقدور ندانسته است. او اصلاً سرچشمه حیات را همان گرایشی می‌داند که انسان در اعماق قلب خود به نحو فطری احساس می‌نماید و به دنبال این افکار، تعلیمات خود را صرفاً با محوریت چهره مسیح و عشق به او شکل می‌دهد و این را تنها راه احیای اعتقادات دینی اعلام می‌دارد. در این زمینه در فرانسه از پیر برول^۱ نیز می‌توان صحبت کرد که با گرایش‌های مادی در فرهنگ اصالت بشری به مقابله می‌پردازد و راه را به روی آثار پاسکال باز می‌نماید. تفکر پاسکال با اینکه شاید - به عقیده تعدادی از متخصصان - از سنت استاد اکهارت^۲ منطقه رنان و از افکار نوافلاطونیان نیز بی‌بهره نبوده است، ولی در کل چه به سبب نزدیکی او با ژانسیست‌ها و چه به سبب گرایش محض شخصی، عمیقاً اگوستینوسی است.

موارد مختلف و بسیار متفاوتی که از تأثیر افکار اگوستینوس به نحو مستمر در فرهنگ غربی دیده می‌شود، دلالت بر غنای درونی افکار و آثار اگوستینوس دارد، یعنی همه این افراد در هر زمینه‌ای که باشد، بدون اینکه با کل افکار او موافق باشند، از او الهام گرفته‌اند و در مواردی نیز شاید در جهت مخالف اهداف اصلی او، از متون و نوشته‌های او استفاده کرده‌اند. به هر ترتیب با دقت در این موارد، حتی می‌توان گفت که تأثیر اگوستینوس

1. Bérulle, P. (1575 - 1629)

کاردینال معروف فرانسوی که فرقه کرملیط‌ها (Carmélites) را بنیانگذاری کرده است.

2. Eckhart, J. (1260 - 1327)

در دوره‌ای بیش از پانزده قرن - در فرهنگ غربی اعم از دینی و یا حتی عرفی - یک جنبه تناقض‌نما نیز داشته است، یعنی گروهی از افکار او در جهت تأیید بر تعلیمات کلیسای رسمی استفاده کرده‌اند و گروه دیگر - نه الزاماً در جهت انحراف و یا انصراف از آنها - بلکه در هر صورت آنها را در جهت نوعی بدعت‌گذاری به کار برده و در مقابل کلیسای رسمی با سرسختی صف‌آرایی کرده‌اند.

IV - تأثیر افکار اگوستینوس از لحاظ سیاسی و اهمیت آن. ما این مسأله را که به معنایی در کل تاریخ غرب مسیحی مطرح بوده و موجب تفسیرهای کاربردی متفاوتی از افکار اگوستینوس شده و در دو قسمت متمایز و از دو لحاظ متفاوت مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

الف) قدرت پاپ - نظریه حکومت انحصاری مقام پاپ را که عملاً در طی قرون وسطی و مدت‌ها بعد مورد اختلاف میان قدرت کلیسا و ادعای امرای محلی بوده، به نحو متداول منسوب به اگوستینوس می‌کنند و حتی در این مورد اصطلاح «اگوستینیسم»^۱ را هم به کار می‌برند. در این زمینه عقیده کلی بر این است که او می‌خواسته است حتی المقدور قلمرو طبیعی و قلمرو فوق طبیعی را با هم یک جا در نظر بگیرد و ممیزات هریک را با مقایسه با دیگری و با توجه به مصادیق عینی تاریخی آنها تعیین کند و از این رهگذر، تصور دقیق دولت و حاکمیت را از نظرگاه مسیحی روشن سازد. به هر ترتیب نمی‌توان فراموش کرد که کتاب شهر خدا/ را اگوستینیوس با اغراض سیاسی نوشته است و بلافاصله بعد از فوت او این اثر در پیدایش نظریه‌های سیاسی، در کل عالم مسیحی به نحوی

دخیل و مؤثر بوده است. از همان ابتداء به نحوی حاکمیت مطلقهٔ پاپ به عنوان مرجع و خلیفهٔ خداوند مطرح و مورد بحث بوده است. پاپ مسئول اجرای صحیح احکام خداوند در عالم خاکی شناخته می‌شده و تنها او واجد چنان شأن و منزلتی بوده که بتواند وحدت امر روحی^۱ و امر زمانی^۲ را تضمین و به موقع اجرا بگذارد؛ از این لحاظ مقام پاپ نسبت به کل امپراتوران و شاهزادگان، از اولویت انحصاری برخوردار بوده است. البته دربارهٔ این مسائل در قرون وسطی در درجهٔ اول به آرای آبای اولیه و بیش از آنها به آثار اگوستینیوس، خاصه شهر خدا/ رجوع می‌شده است. در قرن نهم، شارلمانی با وجود اینکه خود بیش‌تر یک فرد نظامی بوده و از سواد و فرهنگ چندانی برخوردار نبوده است، به کتاب شهر خدا/ علاقهٔ خاصی داشته و حتی به جهت کاربردی مطالب آن را مورد استفاده قرار می‌داده است. در قرن چهاردهم میلادی، پادشاه فرانسه یعنی شارل پنجم^۳ دستور به ترجمهٔ این کتاب داده است. ذکر شده که مترجم آن راثول اهل پیرل^۴ تفسیرهایی نیز بر کتاب افزوده است. در بعضی از دوره‌ها برای رفع اختلاف نظرها در مسائل حکومتی، مستقیماً به کتاب شهر خدا/ رجوع می‌شده است

1. Le spirituel

2. Le temporal

این دو اصطلاح در تقابل امور روحی با امور دنیوی به کار می‌رود و به نحوی دلالت بر اختلاف میان قدرت دینی و شرعی را با امور عرفی و سیاسی دارد - در واقع به معنایی، منظور تقابل آخرت با دنیا است.

3. Charles V (1337 - 1380)

(این پادشاه در فرانسه لقب حکیم Le Sage داشته است).

4. Raoul de Persles

و در امکان تفسیرهای متفاوت آن دقت و همت نشان می‌داده‌اند. البته در ضمن باید دانست که نظرهای این اشخاص و استنباطی که آنها از متون اگوستینیوس می‌کرده‌اند، چه بسا با نظرگاه خاص او متفاوت بوده است. البته کلاً استفاده‌های متعدد با انگیزه‌ها و اهداف متفاوت که از آثار اگوستینیوس می‌شده، انحصار به کلیسا نداشته است، ولی در مسائل عمومی مسیحیان از طریق این آثار امور دنیوی را با امور اخروی خلط و درهم می‌آمیخته‌اند و از این رهگذر به مرور نظرگاه‌های مستقل نیز پیدا شده بوده است که از لحاظ تاریخی منجر به تحقق نوعی کثرت در جوامع سیاسی غربی شده است. بیش‌تر متفکران قرون وسطی، مسیحیت را نوعی اجماع و توافقی می‌دانسته‌اند که در مورد امور دنیوی (زمانی) به دست آمده که در هر صورت مقوم درونی آن می‌بایست یک امر روحی فوق طبیعی دانسته شود؛ گویی لازم بود که به هر ترتیب باید بر حاکمیت آسمان بر زمین اعتقاد داشت.

از لحاظ سیاسی مسأله اصلی فقط تعیین حدود اختیارات پاپ نبود، بلکه می‌بایستی همچنین نوع قدرت و محوریت الزامی حاکمیت امپراتور را نیز تعیین کرد. عملاً رابطه کلیسا با دولت می‌بایستی بر اساس دو شهری که در کتاب اگوستینیوس توصیف شده تنظیم شود، یعنی بیت‌المقدس^۱ به عنوان شهر خدا و بابل^۲ به عنوان مرکز کفر و فساد. ولی عملاً از لحاظ تاریخی در اذهان رسمی، اوصاف آن دو شهر چنان درهم ادغام شده بود که دیگر نوعی وحدت میان قدرت پاپ و امپراتور می‌بایستی به وجود بیاید. در این مورد پاپ گریگوار کبیر^۳، از این هم فراتر رفت و ادعا کرد که همه

1. Jerusalem

2. Babylone

3. Grégoire le grand (540 – 614)

چیز باید تابع کلیسا باشد و فقط او در مقابل خداوند مسئولیت اصلی را به عهده بگیرد. البته کاملاً پیداست که در این نوع استنباط از کتاب شهر خدا، نظر اصلی اگوستینیوس کم‌تر مراعات شده است، چه در تفکر او شهر خدا/هیچ‌گاه به تمامه در این جهان عملاً تحقق نمی‌یابد و همیشه در هر حکومتی رگه‌هایی از خطاکاری و فساد باقی می‌ماند، با اینکه اصولاً آن دو شهر از هم متمایزند. ولی در قرون وسطی بیش‌تر اوقات سازمان‌های کلیسایی با شهر خدا/یکی تلقی می‌شد و یا در هر صورت این‌طور وانمود می‌کرد که می‌بایستی هر نوع حکومت صرفاً دینی باشد. به نظر این افراد حکومت مستقل معنی نداشت و از هر لحاظ و انحصاراً می‌بایست تابع کلیسا و احکام آن باشد که اصالت آن را نیز فقط پاپ می‌بایستی تعیین کند. به‌هر ترتیب از افکار اگوستینیوس به انحای مختلف سوءاستفاده‌های زیادی نیز شده است؛ طبق بعضی از متون این متفکر، حتی می‌توان گفت که او به منشأ خدایی قدرت بعضی از شاهزادگان نیز قائل بوده است و خود هیچ‌گاه نظم اجتماعی و حقوق عرفی و قوانین حکومتی را به عینه با احکام کلیسا خلط نمی‌کرده است. او در این زمینه‌ها بیش‌تر از افکار متفکران درجه اول قبل از استقرار مسیحیت یعنی سیسرون و رواقیون استفاده کرده است و کار موجه دولت و حکومت را قبول داشته و آن را هم در مورد همه اقوام در دوره باستان تا حدودی نیز توجیه کرده است. در اواخر قرون وسطی، افرادی چون مارسیل اهل پادو^۱ و گیوم اکام^۲ از این افکار اگوستینیوس عمیقاً تأثیر پذیرفته و از لحاظ سیاسی آنها را اغلب علیه مخالفان خود و دستگاه کلیسای مرکزی به کار برده‌اند.

1. Marsile de padoue

2. Okham(g.)(1300 - 1349)

ب) افق معادی^۱ - در قرن سیزدهم میلادی در نزد غربیان با آشنایی بیش‌تر با افکار فلاسفه اسلامی، توجه خاصی به سنت فکری ارسطو پیدا شده بود که عملاً مانعی برای استمرار تفکر اگوستینیوس در امور سیاسی به وجود می‌آورد، یعنی از آن قرن به بعد بیش از پیش تقابل میان قدرت‌های پاپ و امپراتور دیده می‌شد که بحث‌های نظری را نیز درباره حاکمیت، پیچیده و مبهم می‌ساخت. هر دو گروه به انحای مختلف سنت فکری اگوستینیوس و یا سنت ارسطو را که بیش‌تر با تفسیر ابن رشد عنوان می‌شد در جهت دفاع از نظر خاص خود به کار می‌برده‌اند و عملاً دیگر مقدور نبود، طرفداران اگوستینیوس را صرفاً از حامیان پاپ و پیروان سنت مشاء را الزاماً از طرفداران حکومت مستقل از او دانست. مثلاً توماس آکوینی که بیش‌تر در سنت مشاء قرار می‌گرفت با این‌حال عمیقاً از حکومت دینی طرفداری می‌کرد و گیوم اکام که از حاکمیت امپراتور دفاع می‌کرد، عمیقاً به اگوستینیوس نظر داشت و اعتقاد او بر این بود که طبق گفته اگوستینیوس، قدرت امپراتور نیز می‌تواند منشأ خدایی داشته باشد و اوست که در واقع به جنبه دینی و سیاسی وحدت می‌بخشد، مثلاً به نحوی که در زمان شارلمانی به وقوع پیوسته است. همین نظرگاه نیز در کشور فرانسه کاربرد پیدا کرده بود و حتی قبل از تجدید حیات فرهنگی قرن شانزدهم، در حکومت سلطنتی فرانسه امیرحاکم به عنوان نماینده و نایب^۲ مسیح تلقی می‌شده است. در قرن چهاردهم احتمالاً به درخواست اورار اهل ترموگون^۳ یک رساله بدون ذکر نام مؤلف، تحت عنوان *رویای*

1. Eschatologie

۲. در زبان فرانسه در این مورد معمولاً اصطلاح Oint به کار می‌رود.

3. Everart de trémougon

یک سازندهٔ چوب دستی^۱ نوشته شده بود که در آن بر تقدس انکارناپذیر امیر حاکم تأکید شده بود. از این لحاظ همان طوری که اتین ژیلسون^۲، متخصص بزرگ فرانسوی در آثارش بر آن اشاره‌های فراوان داشته است، برای فهمیدن دو نظریهٔ مخالف در مورد کتاب شهر خدا/ی اگوستینیوس، در درجه اول باید به روش و نحوهٔ زندگانی مردم توجه داشت: در شهر خدا، افراد طبق مشیت خداوند زندگی می‌کنند و در شهر ظلم، طبق هوا و هوس و گناهان خود. البته در این جهان، جامعه هیچ‌گاه خالص نیست و با اینکه، همان طوری که گفتیم بیت المقدس مظهر شهر خدا و بابل مظهر مدینهٔ ضاله است، ولی در شرایط موجود، اصول این دو شهر بدون اینکه به هم مؤول شوند، گرایش‌هایی از هر دو نوع - به نسبت‌های متفاوت - در محل زندگی انسان‌ها دیده می‌شود. در نظر اگوستینیوس آنچه واقعاً شهر خدا را از مدینهٔ ضاله متمایز می‌سازد، افق اجتناب‌ناپذیر معادی آن است و اگر به همین جنبه توجه نکنیم، سرّ وجودی آن را از دست داده و معنای اصلی آن را درست فهم نخواهیم کرد. در طی قرون وسطی مسألهٔ اصلی در تفکر سیاسی همین تقابل بنیادی بوده است که چه بسا عملاً آن را تحریف کرده‌اند. با اینکه می‌توان در تفکر اگوستینیوس، نوعی گرایش به ادغام قلمرو طبیعی و فوق طبیعی تشخیص داد ولی در قرون وسطی بر خلاف نظر اصلی او، بیش‌تر امور فوق طبیعی را تابع امور طبیعی می‌کرده‌اند و به روش بعضی از پاپ‌ها و همچنین بعضی از امراء - به عینه مثل هم - با دم زدن از عالم فوق طبیعی و ارزش‌های معنوی،

1. *Songe du vergier*

2. Gilson, E. (1884 - 1978)

عملاً بیش‌تر نظر به کسب قدرت و استفاده از موقعیت تاریخی خود داشته‌اند و روح حاکم بر تفکر اگوستینیوس را - اگر هم متوجه بوده‌اند - سرمشق خود قرار نمی‌داده‌اند. اختلاف آنها فقط در جهت کسب قدرت بیش‌تر در این جهان خاکی بوده است و در اغلب موارد هر دو گروه ابعاد معادی و اخروی نظر اصلی اگوستینیوس را که در نظام فکری او جنبه بنیادی دارد، به دست فراموشی سپرده بوده‌اند.

منابع^{*}

فارسی

مجتهدی، کریم. ۱۳۸۵. *فلسفه در قرون وسطی*. چ ۳ (۱۳۷۵)، تهران: امیرکبیر.
_____. ۱۳۸۰. *فلسفه و غرب*. تهران: امیرکبیر.

فرانسه

Augustin st., Cité de Dieu. texte latin et traduction française (tome Ier) Par P. Laboriolle (tome II ème) par J. Perret — Introduction Par P. Laboriolle — Classique Garnier. Paris 1947 — 1957.

Augustin st., Confessions. traduct. de L. de Monadon. Ed. de Flore. Paris 1947.

Augustin st., Confessions traduct. Par Moreau — Flammarion Paris 1937.

Encyclopaedia Universalis, Sous la direction de L.F. Baumleiger France S.A. 1994.

*. فقط به منابعی اشاره شده که به نحو مستقیم مورد استفاده بوده است.



میراث علمی - فلسفی جهان اسلام

مهدی محقق*

مردم ایران زمین از دیرزمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به «عقل» و «خرد» ارج می‌نهادند. کتاب‌هایی که به زبان فارسی میانه، یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی، برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته - همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار - نمودار و نمونه‌ای از سنت به کار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد، که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود، گاه‌گاه به وسیلهٔ مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته - به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا

*. استاد دانشگاه و رئیس انجمن مفاخر فرهنگی ایران

که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی، مورخ بزرگ اسلامی، در کتاب *التنبیه و الاشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر، از سرزمین فارس، در سال ۳۰۳ هـ ق نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که دربردارنده علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت؛ هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقب‌شان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند: ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از *قلعة الجص* (دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتاب‌های طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته‌دفتران (گشته‌دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (منجمان)، زمیک پتمانان (زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (پزشکان) و داناکان (دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: «ز دانا شنیدم من این داستان».

وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهّم، تخم (هیولی و ماده)،

چیهر (چهر، صورت) و گوهر (جوهر) و همچنین کتاب‌هایی همچون *البرزیدج فی الموالید* (برزیدج، در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان، ژوستی‌نین، امپراطور روم، مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که «سلمان منا أهل البيت». و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: «لو كان العلم بالثريا لنا له رجال من فارس»: اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی؛ گواهی صادق بر پیشینه علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمان‌های بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتاب‌های فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتاب‌ها را بازنویسی می‌کنی؟ او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت. زبان از ماست و معانی از آنان است». و همین امر را از زبان ابن‌هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامه لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كانَ غيرَ عجيبٍ أن يجيَءَ له المعنى العِراقى فى اللفظِ الحجازى

این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت، بلکه برخی از عوام و اهل حرف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند؛ چنان‌که همین ابن‌حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقایق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه‌های علم و دانش را به روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبان‌های یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند. کتاب‌های مهم ارسطو *الطبیعه* و *الحيوان* و *اخلاق نیکوماخس* و همچنین کتاب‌های افلاطون *جمهوریت* و *طیماوس* و *نوامیس* و کتاب‌های دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی از ری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تکفر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن‌سینا، گذشته از استفاده از آنچه مترجمان فراهم ساخته بودند، میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا صریحاً* می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را بنابر آنچه در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن، جانب شریکان این صنعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده‌آنگونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است؛ این کتاب همان است که من آن را *فی‌الفلسفه‌المشرقیه* موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی سینا - که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود - با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دگرگون ساختند. بهمنیار بن مرزبان، تلمیذ ابن سینا، در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعباس لوکری، شاگرد بهمنیار، چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلاب جوان دشوار و مغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان الحق بضمن الصدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیش‌تر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی، فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه به شمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی به شمار نمی‌آید که ابن‌خلدون در مقدمه تاریخ خود از آن تعبیر به «الا فی القلیل النادر» می‌کند و به صراحت می‌گوید: «و أما الفرس [ایرانیان] فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متسعاً». و این تازه غیر از جریان‌های فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت؛ همچون جریان فکر امیسم فلسفی که به وسیله ابوالعباس ایران‌شهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمدبن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو، از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طب عذیل و همگام پیش می‌رفت؛ فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف، تا بدانجا که فلسفه را طب روح و طب را فلسفه بدن به شمار

آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی *قانون* و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با *طب شفا* نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب *شفا* در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب *قانون* در طب را درس می‌داد و این روش آمیختگی *طب* و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت؛ چنان که ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب *تاریخ طبرستان* در مجلس درس خود در طبرستان از سویی فلسفه سقراط و ارسطو و از سویی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد. از این‌روی، او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را «صیقل الالباب» می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند، گوید:

و دارس فلسفه دقیقه و دارس طبّنا تحقیقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّین طبری و ابوالحسن طبری کتاب‌های خود، *فردوس الحکمه* و *المعالجات البقراطیة*، را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند، و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتاب‌های فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان *مصلح الأنفس و الأجساد* بود و رازی هم که کتاب *الطب الروحانی* خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را *عدیل الطب المنصوی* قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غربِ عالمِ اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود، چنان که شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اری طب جالینوس للجسم وحده و طب ابی عمران للعقل والجسم
یعنی: «پزشکی جالینوس فقط برای تن است و پزشکی ابوعمران برای
تن و جان هر دو است».

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود.
دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و
شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین
سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا(ع) به
طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة ابن قبه*
رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة در ردّ آن*
نوشت. سپس من آن را به ری نزد ابن‌قبة آوردم. او کتابی به نام *المستثبت*
فی الامامة را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد. و من آن را نزد ابوالقاسم
آوردم. او ردّی بر آن به نام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم
ابن‌قبة از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب
علمی در پهنه عرضه بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا
می‌کنند، چنان‌که ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی علمی نه پاک شد نه مصفا شد
زیرا که سرخ‌روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفایی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپایید چه آنکه
امام محمد غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان
پرداخت و در عقیده به قدّم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر
گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را
دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه،

هم که هیچ ارتباطی - نفیاً و اثباتاً - با دین نداشت، مورد نفرت قرار گرفت و داندگان آن «منزوی» گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز به بیش تر شد، به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند، چنان که ابن غیلان معروف، فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی، کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را، در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود، رد کرد و در آن از هیچ اهانتی به شیخ الرئیس از جمله: عَمِی اَوْتَعَامِی، یَرْوُغُ کَرْوَعَانِ الثُّغَلَبِ فروگذار نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند. گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی‌ای را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است؛ مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده دربردارنده این نفی نیست، بلکه الهیت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کنند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوایل را، که وارد زبان عربی شده بود، بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (قیاس منطقی) و انالوجوسموس (قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با «سین» ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتی نمی‌دانستند که «سین» نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید. در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود، یعنی دوستدار

حکمت، وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (کندی) و سَفَه (نادانی) است وضع کردند، چنان‌که لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه با موقفه
و همت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست فلّ

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عَنْكَ قوماً یعیّدونها ففلسفة المرء «فلّ السَفَه»

نکوهش و مذمت فلسفه و فلسفیان به ادبیات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شیخ محمود شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید

(خاقانی)

دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطل

(شیخ محمود شبستری)

ابونصر فارابی و ابن‌سینا، دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی، چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت فی عصرنا فرقة ظهورها شوّم علی العصر
لا تقتدی فی الدین الا بما سنّ ابن سینا و ابونصر

یعنی: «در زمان ما گروهی ظهور کرده‌اند که مایه شومی و نحسی روزگارند آنان فقط از ابن‌سینا و ابونصر فارابی پیروی می‌کنند».

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل باقرآن قرار دادند و کتاب‌هایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و نیز

رشف النَّصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة نگاشته گردید. ابن سینا «مخنث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشفا
فماتوا علی دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

یعنی: «ما دوستی خود را از آن گروه که با خواندن کتاب شفا بیمار گشته‌اند بریدیم. آنان بر مذهب ارسطو می‌میرند و ما بر مذهب پیغمبر خود محمد مصطفی از دنیا می‌رویم». شناعة فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن‌نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلی العظیم و کذب ابن‌سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه‌السلام، یعنی بغداد، وراقان و کتابفروشان را به سوگند واداشتند که کتاب‌های فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتاب‌هایی نظیر کتاب صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و نیز القول‌المُشرق فی تحریم المنطق جلال‌الدین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند که خود را به دانش‌های یونانی آلوده ساخته: دَنَسَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ مِنَ الْعُلُومِ الْأَوَائِلِ.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند، ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع‌الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعی و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و

اهل دین را برطرف سازد؛ ولی در این راه توفیقی به دست نیاورد و عبارت زیر از او نشان‌دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

فیلسوف مرین علمالقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علمالقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه.

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* آشتی دهد، ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او، مبنی بر اینکه در مسائل خدانشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتی شیخ شهیدِ مقتول شهاب‌الدین سهروردی که معتقد بود همه حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد. به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان، که اهل فارس هستند، منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی، که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند، رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفایی پدید آمد که نظیر آن در هیچ‌یک از کشورهای اسلامی دیگر

سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسل به تجوژ و توسع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می‌پردازند و ثفا و اشارات ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونه آن می‌توان از علامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمد تقی آملی و امام خمینی - رحمه الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند. همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی‌ای که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار(ع) سروکار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی، که مورد احترام هر مسلمانی است، برای آن علم به کار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیر کثیر» را از خداوند می‌خواهد. چنان که حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می‌دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّيْتُ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

یعنی: «من آن را در حکمت سامیه (متعالیه) به نظم درآوردم همان حکمتی که در قرآن (ذکر) به خیر کثیر نامگذاری شده است».

حال که از اندیشه و تفکر و به کار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که: وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ. دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شکرست و فلسفه هیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و به کار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره‌نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبأذقلس (Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داوود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه، یعنی علم هندسه و علم طبایع (فیزیک) و علم دین، را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و

افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این‌روی است که این پنج فیلسوف «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه *يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند، بلکه کوشیدند تا برای مطالب فلسفی و عقلی از *قرآن* و سنت نبوی و *نهج‌البلاغه* و *صحیفه سجّادیه* و سخنان ائمه اطهار - علیهم‌السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد، دانشمند استرآبادی، در کتاب *قبسات* خود می‌کوشد مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته است که کلمه *عُلّیا* و حکمت کبری و *عُروه وُتقی* و *صبغه حُسنی* خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئک آبائی فجّئنی بمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا - یا جریر - المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به

آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد
نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین خلل منهد

اولی را «مفیدالصناعة» و «معلم المشائین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آسان تر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دمی را «الشریک الریاسی» بنامد و با اینگونه مقدمات تعبیر «شیخین» (ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد، چنان که فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی به کار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفاء* که «شقا» خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی، شاگرد داماد میرداماد، *مفتاح الشفاء* و غیاث الدین منصور دشتکی، *مغلقات الشفاء* و علامه حلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدرالمتألهین، یعنی ملاصدرای شیرازی، تعلیقه بر *الهیات شفاء* نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا، که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود، در جهان تشیع و ایران، راه تحول و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملا مهدی نراقی که در *فقه معتمد الشیعه* را می نویسد؛ و در *اخلاق جامع السعادات* به رشته تحریر در می آورد؛ و در *فلسفه جامع الافکار* را تألیف می کند، به شرح و گزارش *شفای ابن سینا* می پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان

به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند، بلکه برعکس - چنان که شیوه اهل علم است - گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیش‌تر پاک‌تر و مصفا‌تر گردد. مثلاً ملامهدی نراقی در جایی به‌طور صریح می‌گوید:

گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهان‌های قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه‌های یاد شده مطابقت نداشته باشد.

او در جای دیگر می‌گوید:

این بود آنچه در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم. اگر مراد او همین است فیه‌المطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نماییم.

این دوره که امتداد زمانی آن به چهارصد سال بالغ می‌گردد و به «دوره حکمت»شتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است. زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون تامسپیوس و اسکندر افرویدی حداکثر بهره‌برداری را بکنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی

یعنی پلوتاینوس (پلوتن) که نزد آنان به عنوان *اِثولوجیای* ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های مشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوری‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی - اشعری و غزالی و فخررازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیش‌تر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی، که از او به عنوان «خاتم برّعة المحققین» یاد می‌شد، تکیه کردند. خواجه، اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زواید پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد/العقاید* را به عنوان دستورنامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدون کرده بود - که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود، برای آنکه کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهارجلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند*. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سید احمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدین

رازی و قاضی سعید قمی و ملانعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملا مهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غرر/الفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کم‌ترین (مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد نشان‌دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوشش‌هایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر، اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده و در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون «مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل» و «انجمن حکمت و فلسفه» به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و همایش قرطبه و اصفهان و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید به این امر کمک کرد.

افکار و اندیشه‌های صدرایی و بالجمله حکمت متعالیه به وسیله اساتید حکمت از جمله حاج ملاهادی سبزواری بسط و توسعه یافت و شاگردان او همچون محمدرضا قمشه‌ای و آقا علی مدرس و میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا حسین سبزواری در تکامل مکتب حکمت سامیه نهایت کوشش را به کار بستند و این ودیعه الهی و خیرکثیر را به بازماندگان سپردند که در زمان ما فیلسوفان بارز - که راقم این سطور از خوان نعمت بی‌دریغ آنان برخوردار بوده است - عبارت بودند از میرزا مهدی مدرس آشتیانی و شیخ محمدتقی آملی و سید محمد کاظم عصار تهرانی و میرزا ابوالحسن شعرانی و میرزا مهدی الهی قمشه‌ای و میرزا محمد حسین فاضل تونی. اکنون که مجلس بزرگداشت برای یکی از وارثان این حکیمان توانا یعنی دکتر رضا داوری

اردکانی برگزار می‌گردد باید اذعان کرد که این استاد متعلق به نخستین طبقه‌ای است که گام از فلسفه اسلامی فراتر نهاد و به اندیشه‌های حکیمان اروپایی پرداخت. او به موازات اینکه حکمت قدیم را در دانشگاه تهران نزد محمد حسین فاضل ونی و سید محمد کاظم عصار به درس آموخت از استادانی همچون دکتر یحیی مهدوی و دکتر سید احمد فردید اندیشه‌های غربی را فرا گرفت. و سالیان دراز، نسل معاصر - از دوستداران فلسفه - را از نتیجه تحصیلات و معلومات خود بهره‌مند ساخت. استادان و دانشجویان و دوستان دکتر داوری نیک آگاه‌اند که صفات برجسته و سنجایای اخلاقی و احترام به استادان و محبت به دانشجویان و تواضع نسبت به دوستان - که در نهاد او مضمّن است - با آنچه او از علم و دانش و فضایل اخلاقی برخوردار است، برابری می‌کند. این مایه بسی مسرت است که استاد داوری با این سوابق درخشان علمی عهده‌دار زعامت فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران است؛ چه آنکه حکمت «ام‌العلوم» است به ویژه علم الهی و دانش برین که ریاست کبری بر همه علوم دارد.

«انجمن آثار و مفاخر فرهنگی» با بزرگداشت از این استاد دانا و توانا، دانشجویان و نسل جوان را فرا می‌خواند تا سیرت علمی و عملی استاد خود را نصب عین قرار دهند و این چراغ فروزان، یعنی حکمت متعالیه، را که تا این زمان به برکت ائمه اطهار - علیهم‌السلام - در کشور ما تابان و درخشان مانده است زنده و پاینده نگه دارند. بمنّه تعالی و کرمه.*

*. بخش عمده این گفتار از مقاله نگارنده تحت عنوان: «فلسفه در جهان اسلام و ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان» که در آغاز بیست و پنج جلد کتاب، که برای نخستین بار به مناسبت آن همایش منتشر شده، اخذ گردیده است؛ زیرا دکتر رضا داری اردکانی در آن همایش (که در اردیبهشت ۱۳۸۱ در اصفهان برگزار شد) حضوری عالمانه و فعال داشت.



تحلیل فلسفی حق

سید مصطفی محقق داماد*

یکی از مهم‌ترین مباحث و شاید نخستین مبحث فلسفه حقوق، تحلیل فلسفی حق است که در آثار فیلسوفان پرآوازه حقوق معاصر غرب از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ هرچند که این بحث در دوران قرون وسطی میان فیلسوفان مغرب‌زمین که دستی هم در علم قانون داشته‌اند، بازار گرمی داشته است. جالب است بدانیم که طرح این مبحث در ادبیات حقوق اسلامی هم سابقه دیرینه دارد، ولی در قرن معاصر از شکوفایی خاصی برخوردار شده است. اغلب فقهای قرن معاصر در ضمن مبحث مکاسب به مناسبت آنکه خود را ملزم به تبیین مفاهیم، ملک، حق و منفعت می‌دیدند به تحلیل فلسفی حق پرداخته و معدودی از آن بزرگواران به دلیل اهمیت

*. استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران

موضوع رساله‌ای مستقل بدان اختصاص داده‌اند.

مایلم که گزارشی اجمالی از یکی از مهم‌ترین تک‌نگاری‌های انجام شده توسط شیخ محمد حسین اصفهانی فقیه، اصولی، حکیم و ادیب نامدار قرن معاصر درخصوص این موضوع ارائه دهم و در مقدمه به نحو بسیار مختصر به تحلیل‌های برخی علمای مغرب‌زمین اشاره می‌کنم و به هیچ‌وجه عزم مقارنه و تطبیق ندارم و صرفاً قصد و غرضم جلب توجه ارباب معرفت به نحوه طرح یک موضوع در دو نحله فکری است. حق را می‌توان از جهات مختلف تحلیل کرد از جمله:

الف) بر اساس شکل یا ساختار آن

یکی از معروف‌ترین تحلیل‌های راجع به شکل یا ساختار حق، تحلیلی است که وسلی هوفلد،^۱ یکی از حقوق‌دانان امریکایی در ابتدای قرن بیستم، ارائه کرده است. اغلب حق‌های متعارف، مانند حق آزادی بیان یا حق فرد نسبت به زندگی خصوصی، ساختار درونی پیچیده‌ای دارند. چنین حقوقی مشتمل بر ترتیبات منظمی از چندین جزء اصلی هستند؛ همان‌طور که اغلب مولکول‌ها ترتیبات منظمی از چندین عنصر شیمیایی است. هر حقی چهار جزء اصلی دارد که به نام حقوق‌دانی که آنها را کشف کرد به «عناصر هوفلدی» معروف شده‌اند.^۲ هر کدام از این عناصر یک شکل منطقی خاص دارد و هر عنصر می‌تواند به تنهایی، و حتی در جایی که جزء یک مولکول پیچیده نباشد، یک حق باشد.

1. Wesley Hohfeld

2. The Hohfeldian Incidents

به نظر هوفلد در هر حقی چهار عنصر وجود دارد: ۱. ادعا، ۲. امتیاز (یا آزادی)، ۳. توانایی، و ۴. مصونیت. هر یک از این عناصر، یک ملازم و یک متضاد دارد. ملازم‌های این چهار عنصر به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. تکلیف، ۲. عدم ادعا، ۳. در معرض قرار داشتن، ۴. عدم صلاحیت. متضادهای این چهار عنصر نیز به ترتیب عبارت‌اند از: عدم - ادعا، تکلیف، عدم صلاحیت، و در معرض قرار داشتن.

مثال‌های این چهار عنصر و معنای ملازم آنها به ترتیب عبارت‌اند از:

(۱) حق مطالبه طلب. اگر «الف» می‌تواند (محق است) طلب خود را از «ب» ادعا کند، در برابر، «ب» مکلف است دین خود (طلب الف) را بپردازد. بنابراین، ادعای طلب و تکلیف پرداخت دین لازم و ملزوم یکدیگرند.

(۲) حق آزادی بیان. اگر «الف» حق آزادی بیان دارد، این بدین معناست که «الف» می‌تواند (محق است) که محتوای ذهن خود را آشکار سازد و در برابر، «ب» تکلیفی به عدم بیان ذهن خود (یا تکلیفی به بیان مطلبی خاص) ندارد. به بیانی دیگر، «ب» نیز ادعایی نسبت به «الف» ندارد. به همین دلیل است که این قبیل حق‌ها عموماً با عنوان آزادی یا امتیاز نام برده می‌شوند. در اینجا آزادی و عدم ادعا (از جانب طرف مقابل) لازم و ملزوم یکدیگرند.

(۳) هبه غیرمعوّض. اگر «الف» مالک فلان شیء باشد می‌تواند (حق دارد) آن را به «ب» هبه غیرمعوّض نماید و نسبت «ب» با آن شیء را دگرگون سازد، در این صورت، «ب» در معرض تغییر مذکور قرار گرفته و نسبتی جدید با شیء مزبور می‌یابد. همین گونه است تنظیم وصیت‌نامه یا بری کردن ذمه بدهکار. در این گونه روابط، مفاهیم اصلی، و البته لازم و ملزوم، عبارت‌اند از «قدرت» و «در معرض قرار داشتن».

(۴) اگر «الف» نسبت به چیزی از مصونیت برخوردار باشد بدین معناست

که طرف‌های مقابل، مانند «ب»، ناتوان از این هستند (قدرت و صلاحیت ندارند) که رابطه «الف» با آن چیز را دگرگون سازند. برای نمونه، در بسیاری از قوانین اساسی مدرن، قانونگذار از محروم ساختن شهروندان از برخی حقوق بنیادین منع شده است. بنابراین، «الف» نسبت به سلب حق‌های اولیه‌اش و در مقابل تمامی مقامات (به ویژه مقام قانونگذار) دارای مصونیت است و قوه یا مرجع مربوطه در انجام چنین کاری از قدرت برخوردار نیست (به تعبیر دیگر، صلاحیت چنین کاری را ندارد). لازم و ملزوم در اینجا عبارت‌اند از: مصونیت و عدم صلاحیت.^۱

عناصر حق، و متقابل‌ها و متضایف‌های آنها را می‌توان به صورت جداول زیر نمایش داد:

متقابل‌ها

اگر الف یک ادعا داشته باشد،	آن‌گاه الف یک:	عدم - ادعا	ندارد.
امتیاز		تکلیف	
اختیار		عدم اهلیت	
مصونیت		مسئولیت	

متلازم‌ها

اگر الف یک ادعا داشته باشد،	آن‌گاه ب یک:	تکلیف	ندارد.
امتیاز		عدم - ادعا	
اختیار		مسئولیت	
مصونیت		عدم اهلیت	

۱. نک: والدرون، جرمی، ۱۳۸۴. *فلسفه حق*، ترجمه محمد راسخ، در: *حق و مصلحت*، از همو. تهران: طرح نو.

ساختار مولکولی حق

هر یک از عناصر حق یعنی امتیاز، ادعا، اختیار و مصونیت، اگر به تنهایی در نظر گرفته شود می‌تواند یک حق مستقل باشد. اما، این عناصر ممکن است با هم جمع شوند و بسیاری از حقوق متعارف را تشکیل دهند. تصویر زیر ساختار مولکولی حق مالی شما نسبت به کامپیوترتان را نشان می‌دهد.

شما دارید		
اختیار اعراض، اسقاط، یا انتقال	مصونیت علیه دیگران نسبت به تغییر	حقوق دست دوم بر حقوق دست اول
امتیاز استفاده از کامپیوتر	ادعایان علیه دیگران نسبت به استفاده از کامپیوتر	حقوق دست اول بر کامپیوتر

در این تصویر، حقوق «دست اول»^۱ حقوقی است که شما مستقیماً بر مال خود، در اینجا کامپیوتر، دارید. امتیاز در ردیف اول، شما را محق می‌سازد که از کامپیوترتان استفاده کنید، و ادعا، ملازم با تکلیف دیگران به عدم استفاده از کامپیوتر شماست.

حقوق «دست دوم»^۲ عبارت از حقوق شما راجع به تغییر حقوق دست اولتان است. شما از چندین اختیار در مورد ادعایان برخوردارید: شما می‌توانید ادعایان را اسقاط کنید (به دیگران حق بدهید که از کامپیوترتان استفاده

1. first _ order rights

2. second _ order rights

کنند)، از ادعایتان إعراض کنید (از کامپیوتر به عنوان مالتان دست بکشید)، یا ادعایتان را انتقال دهید (کامپیوترتان را مال شخصی دیگر بسازید). همچنین، شما مصونیت دارید که دیگران را از تغییر حقوق دست اولتان نسبت به کامپیوتر باز دارید. یعنی شما مصونیت دارید که دیگران را از اسقاط، إعراض، و تغییر ادعایتان نسبت به کامپیوتر باز دارید. این چهار عنصر با هم حق مالی شما را تشکیل می‌دهند.

البته هیچ‌یک از این عناصر، مطلق و بی‌قید و شرط نیست: شما امتیاز ندارید که کامپیوترتان را بر سر دیگران بکوبید، یا به کمک آن از دستگاه دیگران دستبرد بزنید؛ شما مصونیت ندارید که جلوی قدرت دولت به مصادره کامپیوتر را بگیرید (اگر به عنوان مثال، کامپیوتر مدرکی برای یک پرونده کیفری باشد). این قید و بندها، حد و مرز حق مالی شما را تعیین می‌کند اما در شکل اصلی آن تغییری ایجاد نمی‌کند.^۱

تحلیل حق براساس کارکرد

در مورد کارکرد حق دو نظریه اصلی وجود دارد: نظریه اراده و نظریه منفعت. طرفداران نظریه نخست معتقدند که حق، دارنده آن را به «یک حاکم در مقیاس کوچک» تبدیل می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، کارکرد حق این است که به دارنده آن نسبت به تکلیف شخص دیگر توانایی اعطاء می‌کند. مثلاً شما بر کتاب خود حاکم‌اید، زیرا می‌توانید به دیگران اجازه دهید یا ندهید که به آن دست بزنند. همچنین، متعهدله به این دلیل «حق» دارد

1. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ibid.

که می‌تواند تکلیف وفای به عهد متعهد را از بین ببرد. اگر بخواهیم از تعبیرات هوفلد استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم که طرفداران نظریه نخست معتقدند که هر حقی عبارت است از توانایی دارنده آن بر ادعای دیگران. به تعبیر دیگر، حق به دارنده آن توانایی می‌دهد که به دیگران بگوید باید چه کار کنند یا نکنند.

طرفداران نظریه منفعت با این مطالب مخالف‌اند و معتقدند که کارکرد حق عبارت است از پیشبرد منافع دارنده آن. به عنوان مثال، متعهدله به این دلیل حق دارد که از اجرای تعهد، منفعتی به او عاید می‌شود.

نزاع بین طرفداران نظریه اراده و نظریه منفعت از قرن‌ها پیش تاکنون برپا بوده است. برخی از طرفداران ذی نفوذ نظریه اراده عبارت‌اند از: کانت^۱، ساوینی^۲، هارت^۳، کلسن^۴ و لامن^۵، و اشتاینر^۶. از طرفداران مهم نظریه منفعت می‌توان بنتام^۷، ایرینگ^۸، آستین^۹، لیونز^{۱۰}، مک‌کورمیک^{۱۱}،

1. Kant

2. Savigny

3. Hart

4. Kelsen

5. Wellman

6. Steiner

7. Bentham

8. Ihering

9. Austin

10. Lyons

11. McCormick

رَز^۱ و کرامر^۲ را نام برد.^۳

هر یک از این دو نظریه مزایا و معایبی دارد. براساس نظریه اراده، حق به دارنده آن توانایی می‌دهد که تصمیم بگیرد دیگران چه کار کنند یا نکنند و لذا به وی توانایی می‌دهد که اقتدار خود را در قلمرو امور خاصی اعمال کند. بنابراین، طبق این نظریه، بین حق و نوعی از آزادی ارتباط وثیقی وجود دارد. اما طرفدار نظریه اراده با ارائه چنین توصیفی نمی‌تواند بسیاری از حقوقی را که اغلب افراد فکر می‌کنند از آنها برخوردارند، توجیه کند. بر اساس این نظریه، حق غیرقابل اسقاط یعنی حقی که دارنده آن بر آن توانایی نداشته باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ در حالی که حقوق غیرقابل اسقاط بخش مهمی از حقوق ما را تشکیل می‌دهند. به عنوان نمونه می‌توان حق برده نشدن را نام برد. از این گذشته، چون نظریه پرداز اراده معتقد است که همه حق‌ها به دارنده آن سلطه و حاکمیت^۴ اعطا می‌کنند، وی نمی‌تواند برای افرادی مانند اطفال و اشخاص بی‌هوش یا حیوانات که قادر به اعمال سلطه نیستند، حقی را به رسمیت بشناسد؛ با اینکه ما معمولاً شک نمی‌کنیم که افراد فاقد اهلیت از برخی حقوق مانند شکنجه نشدن برخوردارند.

نظریه منفعت ظرفیت بیش‌تری دارد. این نظریه هم وجود حق‌های غیرقابل اسقاط را تصدیق می‌کند و هم برای اشخاص فاقد اهلیت، حقوقی

1. Raz

2. Kramer

3. *Stanford Encyclopedia of philosophy*, Ibid.

4. sovereignty

قائل می‌شود. اما این نظریه نیز با برخی از تصورات رایج ما از حقوق جور در نمی‌آید. ما می‌توانیم بپذیریم که افراد ممکن است در چیزی منفعت داشته باشند اما نسبت به آن حق نداشته باشند و بالعکس، افراد ممکن است نسبت به چیزی حق داشته باشند اما در آن منفعت نداشته باشند. مثال مورد اول عبارت است از: «اشخاص ثالث ذی نفع از قرارداد» که از اجرای قرارداد نفع می‌برند اما حق مطالبه اجرای آن را ندارند. مثال مورد دوم عبارت است از: صاحبان مناصب و مقامات. مثلاً قاضی حق دارد که مجرم را به حبس ابد محکوم کند، اما از این کار نفعی نمی‌برد.

طرفداران این دو نظریه در طی قرون متمادی با افزایش اصطلاحات و مفاهیم فنی و پیچیده، مواضع خود را تقویت کرده‌اند، اما اینکه کدام یک از این دو نظریه درست است و اینکه آیا اصلاً ما باید فکر کنیم که حق تنها یک کارکرد دارد، مسأله مهمی است که هنوز در نظریه حق پاسخی نیافته است.

مفهوم حق در حقوق ایران

تأثیرپذیری حقوقدانان ایران از حقوق بیگانه و اختلاف نظر و آشفتگی آنان در تعریف حق و ماهیت آن کاملاً مشهود است، حتی بین نوشته‌های یک فرد در جاهای مختلف نیز تفاوت دیده می‌شود. به عنوان مثال، یکی از کاربردهایی که حقوقدانان ایرانی معمولاً برای واژه حقوق ذکر می‌کنند، به عنوان جمع حق و به معنای حق فردی است. حال، یکی از حقوقدانان در یک جا آن را به امتیاز و توانایی تعریف می‌کند: «برای تنظیم روابط مردم و حفظ نظم در اجتماع، حقوق برای هر کس امتیازهایی در برابر دیگران می‌شناسد و توان خاصی به او می‌بخشد. این امتیاز و توانایی را حق

می‌نامند که جمع آن حقوق است و «حقوق فردی» نیز گفته می‌شود.^۱ ولی در جای دیگر آن را فقط به امتیاز معنا می‌کند: «امتیازی که قواعد حقوق، برای تنظیم روابط اشخاص، به سود پاره‌ای از آنان در برابر دیگران ایجاد می‌کند».^۲

همین نویسنده در بحث از مبنا و جوهر حق می‌گوید: «دربارهٔ مبنای حق گفتگو بسیار است. پاره‌ای از نویسندگان اراده را منبع حق شمرده‌اند و گفته‌اند: حق عبارت از توانایی است که به اراده اشخاص داده شده. بنابراین، عنصر اصلی حق اراده‌ای است که به وسیلهٔ قوانین حاکمیت یافته است. گروه دیگر، در تعریف حق گفته‌اند: نفعی است که از نظر حقوقی حمایت شده. بر طبق این نظر، صاحب واقعی کسی است که از آن سود می‌برد نه آنکه اراده می‌کند».^۳ (چنان که دیدیم، این دو تعریف، همان دو تعریفی است که در حقوق بیگانه براساس کارکرد حق ذکر شده است). خود ایشان در نهایت حق را چنین تعریف می‌کند: «سلطه و اختیاری است که حقوق هر کشور به منظور حفظ منافع اشخاص به آنها می‌دهد».^۴

مفهوم حق در فقه شیعه

ابتدا باید متذکر شد که تعریف اصطلاحی واژهٔ حق از راه حدگذاری و تحدید ماهوی ممکن نیست؛ چون حق به معنای مصطلح از مفاهیم است،

۱. ناصر کاتوزیان، ۱۳۶۹. مقدمه علم حقوق، ج ۱۲. تهران: بهنشر.

۲. همان، ص ۲۶۴، ش ۲۲۸.

۳. همان، ص ۲۶۵، ش ۲۲۹.

۴. همان، ص ۲۶۶.

آن هم از مفاهیم اعتباری در اجتماع و نه در منطق. اگر حق دارای ماهیت و حد و رسم بود، آن گاه تحدید یا ترسیم پذیر می شد. واژه حق در فقه در موارد متفاوت و معانی مختلفی استعمال می شود، اما معنای جامعی که همه کاربردهای آنها را دربر می گیرد، همان معنای لغوی یعنی ثبوت است. فقها واژه حق را بر هر چیزی که از لحاظ شرعی ثابت باشد اطلاق کرده اند. در کتب فقهی شیعه، بحث از حق در ابواب مختلف و به مناسبت های گوناگونی مطرح شده است. با ملاحظه استعمال واژه حق در کتب فقهی متوجه می شویم که فقها این واژه را در دو مقام به کار می برند و به تعبیر دیگر برای این واژه دو کارکرد قائل اند:

یک - یکی از شایع ترین مباحث راجع به حق این است که آیا حق می تواند مورد معاملاتی مانند بیع و صلح و امثال آن قرار گیرد یا نه. در اینجا توجه فقها عمدتاً به بررسی مفهوم حق در برابر «حکم» معطوف است؛ زیرا فرض بر این است که اختیار «حکم» به دست مکلف نیست و لذا «حکم» نمی تواند مورد انتقال ارادی یا قهری یا اسقاط قرار گیرد؛ در حالی که اثر معاملاتی مانند بیع و صلح انتقال و اسقاط است. بنابراین، برای این تشخیص اینکه چه اموری می تواند مورد معامله قرار گیرد ابتدا باید مشخص کرد که وجه تمایز حق از حکم چیست و چه اموری در مقوله حق داخل اند و چه اموری در مقوله حکم.

دو - واژه «حق» در فقه کاربرد دیگری هم دارد و آن هنگامی است که در برابر عین و منفعت به کار می رود. به نظر می رسد که در فقه بین این دو مفهوم یا کارکرد خلط صورت گرفته است. همان طور که گفته شد، مفهوم یا کارکرد اول «حق» در برابر حکم خصوصاً حکم تکلیفی است. با توجه به اینکه حکم تکلیفی از مقوله فعل است بدیهی است که باید مقصود از حق

در این کارکرد، یک معنای فعلی مانند توانایی و سلطنت و امثال آن باشد، در حالی که مفهوم یا کارکرد دوم حق در برابر عین و منفعت است و با توجه به اینکه عین و منفعت از امور وضعی اعتباری است، لذا مقصود از حق در این کارکرد، باید یک امر وضعی و ثبوتی، و چیزی متفاوت با توانایی، یعنی کارکرد اول «حق» باشد.

اما چنان که خواهیم دید، فقها در بررسی مفهوم حق این دو کارکرد را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند و این امر یکی از موجبات اختلاف نظر آنان در تعریف حق و بیان مفهوم آن بوده است.

البته تشخیص صغریات و مصادیق این دو مفهوم یا کارکرد و تعیین اینکه یک مصداق خاص در کدام یک از این مفهوم به کار رفته است، در برخی به سادگی ممکن نیست. به عنوان نمونه، آیا مقصود از «حق» در حق خیار مفهوم اول آن است یا مفهوم دوم؟ به تعبیر دیگر، آیا مقصود از «حق» در حق خیار، صرفاً نوعی توانایی که به یک امر معنوی و اعتباری (مانند فسخ یا ابقاء عقد، یا خود عقد) تعلق گرفته یا یک امر وضع یعنی وضعیتی راجع به عین مورد خیار است؟

فقها در تحلیل مفهوم حق شیوه‌های مختلفی را پیش‌رو گرفته‌اند و تعریف و تحقیق هر یک از ایشان امتیازیات خاصی دارد. آنچه در زیر می‌آید گزارشی توضیحی است از رساله حق و حکم محقق نامدار شیخ محمد حسین اصفهانی که همان‌طور که خواهید دید به کلیه نظریات فقیهان پیش از خود پرداخته و همه را مورد نقد و بررسی قرار داده است.^۱

۱. اهل تحقیق و پژوهش کاملاً واقف‌اند که آثار قلمی مرحوم محقق اصفهانی از سنگینی خاصی برخوردار است، دراین مقاله نهایت سعی و تلاش برای تبیین مطالب به کار رفته است. از خوانندگان ارجمند انتظار تحمل و بردباری دارد.

۱. تعریف مفهوم حق

محقق اصفهانی درباره معنای حق معتقد است که اگر چه در لغت معانی متعددی برای حق وجود دارد اما این معانی به معنای واحدی برمی گردد و سایر معانی از باب اشتباه مفهوم با مصداق ذکر شده اند و آن معنای واحد همان مفهوم ثبوت است (فیومی، مصباح/المنیر، ماده حق)، لذا حق در معنای مصدری اش به معنای ثبوت بوده و در معنای وصفی اش به معنای ثابت می باشد و به همین اعتبار بر خداوند متعال اطلاق حق می شود، زیرا ثبوت حق تعالی برترین ثبوت ها است که با عدم یا عدمی اختلاط ندارد.

همچنین به کلام راست حق گفته می شود، زیرا مضمون آن در واقع ثبوت دارد. سپس ایشان شش آیه از قرآن کریم را که ماده حق و مشتقاتش در آنها به کار رفته ذکر می نماید؛ از جمله:

۱. سوره یونس، آیه ۸۲: «و یحق الله الحق» = یثبته.
۲. سوره الروم، آیه ۴۷: «و کان حقا علينا نصر المومنین» = ثابتا.
۳. سوره یس، آیه ۷: «و حق القول علی اکثرهم» = ثبت.
۴. سوره یونس، آیه ۳۳: «و حقت کلمه ربک» = ثبتت.
۵. سوره الحاقه، آیه ۱: «و الحاقه» = النازله الثابته.
۶. سوره الاعراف، آیه ۱۰۵: «و حقیق علی ان لا اقول الا الحق» ای ثابت علی.

اما زمانی که گفته می شود «حقیق بكذا» در واقع به معنای «سزاوار به آن امر» (الحرى او اللائق به) نمی باشد، زیرا هرگاه چیزی برای شخصی ثابت باشد هر دو دارای ثبوت هستند، لذا گاهی به اعتبار ثبوت شیء بر شخص گفته می شود: «حقیق علی الشخص ان یفعل كذا» یعنی فعل بر او ثابت است و گاهی شخص طرف این ثبوت قرار

می‌گیرد و صاحب آن به معنای فاعلی می‌باشد، مانند: «حقیق به» که در اینجا حرف باء برای صرف الصاق است. به همین اعتبار اخیر وقتی گفته می‌شود: «فلان احق بكذا» یعنی آن شخص به اعتبار اینکه دارای ثبوت است از دیگری اولی است.

خلاصه آنکه ایشان نتیجه می‌گیرد که در کاربرد مشتقات واژه‌ی حق در استعمالات قرآنی و غیر آن به موردی برخورد نمی‌کنیم که مفهوم آن از معنای ثبوت برکنار باشد، بلی گاهی امر ثابت، حکم و گاهی ملک می‌باشد همچنان که در صدق حق بر ملک در باب قضا این گونه است یعنی به اعتبار اینکه حق بر مدعی علیه ثابت است و گاهی امر ثابت سلطنت و مانند آن از اعتبارات ثابت برای اشخاص می‌باشد.

توضیح مطلب آن است که نفس ثبوت بدون اضافه آن به شیء دیگری به طور صحیح قابل اعتبار نیست، بلکه اصلاً از حیث عدم ترتب اثر برای این ثبوت مطلق چنین ثبوتی لغو است، زیرا به ناچار شیء باید به شیء دیگری اضافه شود تا ثبوت شیء لشیء تحقق یابد. از سوی دیگر در موارد حق، ثبوت آن برای خود شخص ممکن نیست زیرا معنا ندارد که مثلاً گفته شود زمین برای شخص ثبوت دارد بلکه صحیح آن است که ملکیت زمین یا سلطنت او بر زمین برای شخص ثابت است. همچنان که اعتبار ثبوت فسخ برای شخص این نیست که او فاسخ است بلکه مقصود آن است که او مالک فسخ است یا سلطه‌ی بر آن دارد. این امر در سایر موارد نیز این گونه است در نتیجه ثابت آن امر اعتباری است که متعلق به مورد حق است مانند ملکیت یا سلطنت و غیر آن.

۲. تحقیق معنای ثبوت حقیقی

قابل ذکر است که ثبوت شیء لشیء در مواردی است که ثبوت حقیقی وجود نداشته باشد اما در فرض ثبوت حقیقی، اعتبار لغو است. از اینجا روشن می‌شود که ملکیت و سلطنت خداوند بر معلولات، اعتباری نبوده تا اینکه از جمله موارد ملک یا حق شمرده شود؛ زیرا احاطه خداوند بر موجودات احاطه وجودی است و همه عالم با وجود الهی که عین ایجاد آنها است ارتباط دارند. در نتیجه ثبوت موجودات برای خداوند نیازمند اعتبار نیست بلکه وجود ارتباطی موجودات تحت سیطره الهی است و ملاک این ارتباط وجودی ملکیت، سلطه، احاطه، وجدان، شهود، علم فعلی و مشیت فعلیه خدای متعال است که از آن به اضافه وجودی یا اشراقی تعبیر می‌شود.

محقق اصفهانی می‌نویسد از آنچه گذشت روشن می‌شود که ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) و سلطنت معنوی ایشان بر همه موجودات عالم از قبیل ولایت الهی است، زیرا ایشان واسطه و مجرای فیض الهی هستند و به واسطه ایشان است که متحرک حرکت می‌کند و ساکن سکون می‌یابد؛ بنابراین، ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) اعتباری نبوده و به مانند ولایت خداوند است. ایشان در ادامه می‌گویند: بلی برای آن بزرگواران یک نوع ولایت اعتباری است که دارای اثر مناسب خود می‌باشد، همچنان که معصومین (ع) دارای مالکیت اعتباری نسبت به آنچه که با بیع و مانند آن مالک می‌شوند، می‌باشند؛ بنابراین، منافاتی بین مالکیت پیامبر (ص) و ائمه (ع) به معنای اول نسبت به اموال غیر خودشان و عدم مالکیت ایشان به معنای دوم جز در مورد اموال اختصاصی‌شان یا آنچه که به مانند خمس

و انفال از طرف خداوند ملک آنان قرار داده شده است، نمی‌باشد.

محقق اصفهانی بعد از بیان معنا و اقسام ولایت، این مطلب را نتیجه‌گیری می‌کند که ولایت حاکم شرع از رشحات ولایت الهی و ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) به معنای اول نیست، بلکه از شئون ولایت ایشان به معنای دوم است. همچنین از این مطلب - که در موارد ثبوت حقیقی اعتبار لغو است - روشن می‌شود که هر شخصی در مقایسه با دیگری نسبت به خودش و اموالش مالک‌تر (املک) است، زیرا در واقع مالکیتش نسبت به خود و اموالش اعتباری نیست و در نتیجه این نوع از مالکیت حقیقی قابل مقایسه با مالکیت اعتباری که دارای اثر مناسب خود می‌باشد، نیست. بنابراین، ادراک هر موجودی نسبت به وجود خودش ضروری الثبوت است و همچنین است مالکیت انسان نسبت به افعالش با توجه به اینکه شخص در حرکات و سکناتش تابع اختیار و اراده خود می‌باشد، لذا نسبت به فعل خود در مقایسه با دیگران مالک‌تر است و زمام فعلش حقیقتاً در دست خود بوده و این امر به جعل و اعتبار از طرف شارع یا دیگری نمی‌باشد.

بنابراین، در جایی که نسبت شخص با دیگری به‌گونه‌ای است که صحیح باشد اراده او به آن دیگری نسبت داده شود و اینکه دیگری نیز به مانند خود او مالک فعلش باشد و زمام فعل او به دستش باشد، چنین مالکیتی نیز حقیقی است و اعتباری به معنای اینکه آثار شرعی و عرفی بر آن مترتب شود نیست؛ به همین علت است که خداوند متعال در آیه شریفه از قول موسی (ع) می‌فرماید: «لَا مَلَکَ إِلَّا نَفْسٌ وَ اَخِی»^۱، زیرا هارون در انقیاد موسی (ع) است و زمام امر هارون در خارج - و نه اعتباراً - به دست

او می‌باشد. نظیر این مطلب در استحقاق خدای متعال نسبت به عبادت ذاتی تکوینی است؛ چه آنکه معنای عبادت تکوینی عبارت از خضوع و انقیاد ممکن در مقابل واجب است و اینکه اشیا به امر تکوینی واجب تعالی هستند و این استحقاق نیز واقعی و حقیقی است و نه اعتباری و قراردادی. بلی در عبادت‌های قرارداده شده نظیر نماز، روزه، زکات و مانند آن خداوند به نفس ایجاب آن عبادت مستحق عبادت است؛ در واقع اعتبار ثابته از طرف خداوند چیزی جز واجب گردانیدن (ایجاب) آن عبادت نیست، نه اینکه سلطنت یا ملکیت عبادت از طرف خداوند جعل شده باشد، همچنان که برخی توهم کرده‌اند علت ممنوعیت اخذ اجرت بر واجبات این است که عبادت مملوک خداوند است و اخذ اجرت در اینجا اکل مال به ازای ملک غیر (خداوند) بوده و اکل مال به باطل محسوب می‌گردد.

محقق اصفهانی می‌نویسد «مخفی نماند که اطلاق حق بر خود عبادت و حمل عبادت بر حق همچنان که در کلام معصوم (ع) «حق الله علی العباد ان یعبده»^۱ آمده است به اعتبار حق به معنای مفعولی آن است مانند ملک که در معنای مفعولی آن - یعنی مملوک - بر خود اعیان مملوک اطلاق می‌شود، اما حق در معنای فاعلی آنکه قائم به صاحب حق است همان نفس ایجاب است که به اعتبار تعلق آن به عبادت حق به معنای مفعولی می‌شود. اما اینکه حق الله در مقابل حق العبد آمده بدین جهت است که هر گاه متعلق ایجاب به خداوند مربوط باشد مانند آنکه تعظیم او به واسطه نماز باشد و انقیاد و اطاعت او به سبب عبادات باشد، حق به خداوند نسبت داده

می‌شود؛ اما در جایی که متعلق ایجاب مربوط به عبد باشد پس وجوب آن از طرف خداوند است و لکن به عبد اضافه می‌گردد بدون اینکه مضاف به خداوند گردد».

۳. تحقیق معنای حق در مقابل حکم

ایشان بعد از بیان تحقیق معنای حق، چنین ادامه می‌دهد: اما اینکه معنای حق در مقابل حکم چیست؟ آیا مفهوماً یا مصداقاً به معنای سلطنت است؟ آیا به معنای ملک است؟ یا اعتبار دیگری غیر از سلطنت و ملک است، و یا اعتبارات مختلف در موارد گوناگون است؟ احتمالاتی است که باید به ترتیب مورد بررسی قرار گیرد.

۱. معروف آن است که حق به معنای سلطنت می‌باشد^۱ و مقصود از آن سلطنت اعتباری است و نه سلطنت تکلیفی که بازگشت آن به مجرد جواز فسخ و امضا یا جواز مالکیت از طرف مشتری در شفعه و مانند آن می‌باشد. این تفسیر از سلطنت موجب می‌شود که اشکال آخوند خراسانی وارد نباشد، زیرا در صورتی که سلطنت را سلطنت تکلیفی بدانیم اشکال می‌شود که سلطنت از احکام و آثار حق است و نه خود حق^۲ و یا اینکه قاصر و ممنوع از تصرف با اینکه شرعاً دارای حق هستند، سلطنت ندارند. اما مقصود از سلطنت اعتباری، اعتبار آن به مانند اعتبار ملکیت در مورد آن است و به معنای سلطنت انتزاعی نمی‌باشد تا اینکه ایراد شود ملکیت شرعی یا عرفی از آن انتزاع می‌شود دقیقاً به همان بیانی که در بحث آن گذشت.

۱. شیخ انصاری، المکاسب، البیع، ج ۱، ص ۲۲۴.

۲. آخوند خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ص ۲۴.

۲. برخی دیگر از جمله مرحوم سید در حاشیه مکاسب گفته‌اند که حق به معنای ملک است و به همین دلیل از حق خیار به «ملک الفسخ و الازاله» تعبیر شده است. مصنف می‌نویسد بر این نظر اشکال شده است که ملک ملزوم سلطنت مطلقه است در حالی که حق سلطنت خاص بر تصرف خاص است. محقق اصفهانی در پاسخ این اشکال می‌گوید قبلاً گذشت که سعه و ضیق مملوک ارتباطی با سعه و ضیق وجدان ندارد. همچنین برخی توهم کرده که گاهی حق به عملی از اعمال شخص تعلق می‌گیرد مانند فسخ و امضای عمل یا تملک آن از طرف مشتری و... در حالی که قبلاً گفته شد که انسان حر عمل خودش را مالک نمی‌شود اگر چه قیام به عمل بنفسه می‌کند به مانند عرض که قائم به موضوعش می‌باشد. به نظر محقق اصفهانی این قول قابل نقد است، زیرا گاهی عمل حرّ مثل آشامیدن، خوردن، نوشتن و دوختن است که وی به آن قیام نموده و آن عمل از او صادر می‌شود اگر چه برای او ملکیت و سلطنتی بر آن عمل شرعاً اعتبار نشده باشد، بلکه اصلاً چنین اعتباری شرعاً لغو است و دارای اثر نمی‌باشد؛ گاهی نیز عمل حرّ مانند فسخ یا امضای عقد یا تملک است که حقیقت این افعال به دست او نمی‌باشد، بلکه به اعتبار شرعی برای حر اعتبار شده و در واقع حرّ به واسطه این اعتبار شرعی می‌تواند به این عمل قیام کند و آن را در خارج متحقق کند؛ بنابراین، اعتبار این ملکیت در قسم دوم لزوماً لغو نیست. همچنین در قسم اول نیز در جایی که مرتبط با ملک غیر باشد از این نظر که این عمل به ملکیت غیر منتسب است از منافع ملک غیر شمرده شده، در نتیجه به طور تبعی مملوک حرّ نیز واقع می‌شود؛ بنابراین اعتبار ملکیت به سبب تملیک غیر برای حرّ و یا به جعل شارع از ابتدا مثل

حق ماره و... صحیح است.

بنابراین، روشن شد که قرار دادن حق مفهوماً یا مصداقاً به معنای ملک اشکالی ندارد لکن حق گاهی اضافه به چیزی می‌شود که شرعاً برای آن اعتبار ملکیت نشده است، مانند حق اختصاص به خمری که قبلاً سرکه بوده است یا حق اولویت در زمین تحجیر شده که جز با احیا تملک نمی‌شود همچنان که مشهور است. بنابراین، نتیجه گرفته می‌شود که حق به معنای ملک به طور کلی یا در خصوص این موارد نیست.

۳. برخی دیگر از فقها و از جمله محقق نائینی معتقدند حق مرتبه^۱ ضعیف ملک و اول مراتب آن است^۱ و لذا عدم ملکیت خمر یا زمین به معنای متعارف ملک است و نه ملک در این مرتبه ضعیف آن.

مصنف بر این نظر نیز اشکال می‌کند که حقیقت ملک چه آن را از مقوله اضافه بدانیم و چه از مقوله‌ی جده، ذومراتب و دارای شدت و ضعف نمی‌باشد تا اینکه در موارد مختلف به صورت مرتبه قوی یا ضعیف اعتبار شود. توضیح مطلب آنکه مقوله‌ی اضافه همان طور که در محل خود تحقیق شده دارای وجود استقلالی نیست، بلکه تابع مقوله‌ای است که اضافه بر آن عارض می‌شود؛ بنابراین، اگر مضاف‌الیه از مقولاتی باشد که دارای شدت و ضعف است مانند مقوله کیف، پس به ناچار مضاف نیز به تبع آن دارای تشکیک خواهد بود مانند حرارت که ذومراتب است و در نتیجه مضاف آن نیز دارای مراتب شدید و ضعیف است. اما اگر مضاف‌الیه از مقولاتی باشد که دارای مراتب نمی‌باشد، مضاف نیز دارای تشکیک نخواهد بود همان گونه که در مقوله جوهر تشکیک نیست؛ بنابراین، به طور

۱. منیه الطالب، ج ۱، ص ۱۰۷.

مثال زیدی که در خارج محیط بر عینی است وی و آن عین دارای شدت و ضعف نمی‌باشند تا اینکه احاطه به آن دو بالعرض ذو مراتب باشد.

اما مقوله جده یا ملک فی نفسه به شدت و ضعف متصف نمی‌گردد، بلکه به زیادت و نقصان وصف می‌شود. به طور مثال هیأت حاصل از سر دارای عمامه ناقص‌تر از بدن با لباس است. پس در دومی احاطه بیش‌تری از اولی وجود دارد، زیرا سعه محیط و محاط در دومی بیش‌تر از اولی است. بنابراین، در اینجا تفاوت مراتب ملک از نظر شدت و ضعف وجود ندارد تا اینکه مثلاً جده به صورت ملک یا حق اعتبار شود و تفاوت در زیادت و نقصان ارتباطی با موضوع بحث ندارد؛ مصنف می‌فرماید بنابراین، روشن می‌شود که این ادعا که حق به معنای ملک است وجهی نداشته و این ادعا که ملک ذو مراتب است از ادعای قبل فاسدتر است.

بلی اگر کسی حق را به معنای سلطنت وضعی بداند و در عین حال ملک را به معنای سلطنت نداند سخن او صحیح است؛ اما کسی که ملک را نیز سلطنت وضعی می‌داند به هر حال این ایراد بر نظر وی وارد است.

۴. حق مصداقاً در هر مورد اعتبار مخصوص به خود است که دارای آثار خاص خود می‌باشد. قائل این نظر خود محقق اصفهانی است و در ابتدای آن مصنف متذکر می‌گردد که کسی از فقها را که با آن صراحتاً موافق باشد نیافته‌ام.

مطابق این قول حق ولایت چیزی جز اعتبار ولایت حاکم، پدر و جد پدری نیست و از احکام این اعتبار تصرف ولی در اموال مولی علیه از نظر حکم تکلیفی و وضعی می‌باشد و نیازی به جعل اعتبار دیگری نیست، در نتیجه اضافه حق به ولایت اضافه بیانی است. حق تولیت و حق نظارت نیز

این چنین است. بلکه حق الرهانه هم این گونه است؛ در واقع حق الرهانه چیزی جز اینکه عین شرعاً وثیقه است نمی باشد و اثر آن جواز استیفای دین از محل فروش رهینه در صورت امتناع راهن از ادای دین است. حق تحجیر نیز مسبب عنه آن، چیزی جز اعتبار اینکه صاحب حق نسبت به زمین اولویت دارد نمی باشد، بدون اینکه جعل اعتبار دیگری لازم باشد. حق اختصاص در خمر نیز چیزی جز نفس اعتبار اختصاص صاحب حق به خمر در برابر دیگری نیست، بدون اینکه برای وی ملکیت یا سلطنتی اعتبار شود؛ بنابراین، اثر اولویت در حق تحجیر و اختصاص در خمر، عدم جواز مزاحمت از طرف غیر است.

بلی اگر در جایی مثل حق قصاص به استناد دلیل، سلطنت نیز اعتبار شده باشد آنجا که خداوند می فرماید: «فقد جعلنا لولیه سلطاناً» (اسرا: ۳۳)، این اعتبار سلطنت مورد قبول است. همچنین این اعتبار سلطنت صحیح است در موردی مانند حق شفعه که اعتبار خاص معنای مناسبی ندارد؛ بنابراین، حق شفعه عبارت از سلطنت شفیع بر ضمیمه کردن سهم شریک به سهم خودش به طور قهری می باشد، زیرا «شَفَع» در لغت به معنای ضمیمه کردن است و «شفعه» - مثل لقمه - مشفوع بودن چیزی یعنی مضموم بودن به ملک شفیع است. اما اینکه شفعه به عنوان یک اعتبار خاص در مورد آن ملاحظه نمی شود به این علت است که اعتبار شفعه معنایش چیزی جز ملکیت سهم شریک نیست، در حالی که روشن است شریک به صرف صاحب حق بودن مالک نمی شود بلکه فقط با اخذ به شفعه مالک می گردد.

هم چنین حق خیار عبارت از سلطنت بر اختیار یعنی ترجیح یکی از دو امر فسخ یا امضا بر دیگری است نه اینکه ذو الخیار به عنوان مختار اعتبار

شود؛ در واقع صاحب خیار به عنوان ترجیح‌دهنده - فاسخ یا امضاکننده - اعتبارشده در حالی که به صرف جعل حق خیار فسخ یا امضایی در کار نیست. بلی خیار ملکیت فسخ و امضا نیست والا می‌بایست فسخ و امضا هر دو نافذ می‌بود، در حالی که از طرف او یکی از این دو نافذ است و سلطنت نیز در بحثی که بیان شد به مانند ملکیت است. همچنین ملکیت یا سلطنت بر یکی از دو امر فسخ یا امضا از طرف صاحب حق خیار صحیح نیست، زیرا یکی از دو امر به صورت مردد اصلاً دارای ثبوت نمی‌باشد تا اینکه ملکیت یا سلطنت تحقق یابد؛ در واقع ملکیت یا سلطنت به ترجیح یکی بر دیگری تعلق می‌گیرد و مقوم اعتبار ملکیت یا سلطنت امر واحدی است و آن ترجیح صاحب حق نسبت به یکی از دو طرف است.

در آخر مصنف درباره بحث حق خیار می‌فرماید: ممکن است بگوییم معنای اعتباری معقول که مناسب حق خیار باشد تفویض شدن حق خیار است؛ بنابراین، تفویض بدین معنا است که جواز فسخ و امضا از نظر حکم تکلیفی و وضعی بر این حق مترتب می‌گردد، بدون اینکه به اعتبار دیگری نیاز باشد.

۴. قابلیت اسقاط، نقل و انتقال حقوق

قبل از توضیح مباحث مصنف لازم است این نکته تذکر داده شود که فقها برای حق در مقایسه با حکم سه ویژگی را برشمرده‌اند: ۱. قابلیت اسقاط، ۲. قابلیت نقل، ۳. قابلیت انتقال.

از نظر مشهور فارق اصلی برای تمیز حق از حکم این سه عنصر است و معتقدند که حداقل یکی از این سه باید در امری وجود داشته باشد تا اطلاق حق بر آن صحیح باشد، خصوصاً ویژگی اول یعنی اینکه حق قابل اسقاط

باشد از سوی برخی فقها از جمله شهید اول در *القواعد و الفوائد* (ج ۲، ص ۴۳) به عنوان ضابط اصلی در فرق بین حق و حکم اشاره شده است. میرزای نائینی بر این اساس که حق در جمیع اقسام آن قابل اسقاط است پس از اشاره به نظر شهید اول بر صاحب عروه اشکال می‌کند که چرا مرحوم سید در حاشیه‌ی مکاسب حقوق را ابتدا به قابل اسقاط و غیر قابل اسقاط تقسیم نموده است، زیرا حق بودن چیزی با غیر قابل اسقاط بودن آن معقول نیست و می‌فرماید مواردی را که سید برای حقوق غیر قابل اسقاط از جمله حق ابوت، حق ولایت برای حاکم، حق وصایت و... مثال زده، از احکام شرعی هستند و حتی خود سید هم این احتمال را در کلام خود آورده که همه یا برخی از مثال‌ها از احکام‌اند و نه حقوق. به هر حال محقق نائینی در جمع‌بندی بحث می‌گوید: قوام حق به قابلیت اسقاط است به خلاف حکم که به عکس حق است.^۱

محقق اصفهانی تحت عنوان «بقی الکلام فی قابلیه الحقوق للاسقاط و النقل و الانتقال» که تنها عنوان مذکور در رساله حق و حکم می‌باشد به این بحث می‌پردازد. قابل ذکر است که ما درباره عنصر دوم و سوم در جای خود به آرای فقهای امامیه اشاره خواهیم داشت. درباره ویژگی اول محقق اصفهانی می‌فرماید: اول اینکه اسقاط به معنای عفو نیست همچنان که برخی توهم کرده‌اند و دوم اینکه معنای عفو اگر چه با معنای سلطنت بر غیر مناسبت دارد اما با همه اقسام حق سازگاری ندارد؛ به طور مثال حق تحجیر که شکی در قابل اسقاط بودن آن نمی‌باشد، سلطنت در آن سلطنت بر غیر نیست بلکه اسقاط حق در آن یا به معنای رفع اضافه است (اضافه

۱. منیه الطالب، ج ۱، ص ۱۰۷.

صاحب حق به حق) و یا خارج نمودن مورد از اینکه طرف اضافه واقع شود که توضیح آن در کلام مصنف خواهد آمد.

اصفهان‌ی در ادامه، تفاوت‌هایی را که فقها در بیان اختلاف حق و حکم ذکر نموده‌اند به ترتیب مطرح کرده و پاسخ می‌دهد؛ از جمله:

۱. برخی گفته‌اند اینکه حق فی‌نفسه قابل اسقاط است اما حکم این گونه نیست به این دلیل است که امر حکم به دست حاکم است بر خلاف حق. پاسخ این است که حق و حکم بنابراین از امور اعتباری باشند دو اعتبار از طرف عرف یا شرع بوده و امر اعتباری از نظر وضع و رفع آن در دست اعتبارکننده می‌باشد؛ بنابراین، از این ناحیه تفاوتی بین آن دو نیست.
۲. برخی گفته‌اند در حق صاحب آن مالک چیزی است که امر آن به دست اوست، در نتیجه می‌تواند آن حق را اسقاط کند.

پاسخ این است که مقتضای مالکیت و سلطنت انسان بر عین یا عمل آن است که امر آن دو در دست انسان باشد و نه امر مالکیت و سلطنت؛ بنابراین، مالک عین را مالک می‌شود و نه مالکیت را و اینکه مالکیت خودش به انسان اضافه می‌شود و نه به واسطه اضافه دیگری. بنابراین، حق که خود یکی از اضافات می‌باشد مستقیماً به انسان اضافه می‌شود و نه به واسطه مالکیت، بنابراین، ادعای اینکه انسان مالک حق می‌شود صحیح نیست.

۳. برخی احکام را تابع مصالح و مفاسد دانسته و اینکه احکام در وضع و رفع از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کنند اما اعتبارات از نظر وضع و رفع تابع اسباب‌شان هستند. پاسخ این است که اعتبارات نیز تابع مصالح خود به حسب مورد هستند؛ پس در اعتبار مالکیت برای متعاقدين مصلحتی است که شارع را به اعتبار مالکیت برای ایشان فرامی‌خواند و یا در اعتبار سلطنت

برای شریک هنگامی که شریکش سهم خود را بفروشد مصلحتی است که به اعتبار سلطنت بر تملک سهم شریک دعوت می‌کند. در واقع سخن در اینجا در بارهٔ موجب و سبب جواز رفع اعتبار و دلیل آن است.

۵. معنای دقیق احکام تکلیفی و تفاوت آن با احکام وضعی

در ادامه محقق اصفهانی می‌نویسد تحقیق مطلب آن است که سنخ احکام تکلیفی از اعتبارات وضعی متفاوت است، زیرا بعث و زجر چه منبعث از مصلحت و مفسدهٔ ملزمه باشند و چه غیر ملزمه، مقدمه برای تحقق فعل یا عدم تحقق آن هستند، بنابراین، مادامی که مقتضای آنها تحقق نیافته، سقوط آنها جز در صورت از بین رفتن موضوع معقول نیست و شارع نیز نمی‌تواند آن بعث و زجر را اسقاط کند.

مصنف می‌فرماید: به همین دلیل در بحث نسخ حقیقی قائلیم که نسخ قبل از فرارسیدن وقت عمل غیر معقول است، زیرا فرض آن است که اگر فعل در وقت خود دارای مصلحت است که موجب بعث می‌شود، بنابراین، چگونه بعث برداشته می‌شود؟ و اگر این گونه نیست پس چرا چنین حکمی جعل شده است؟ علاوه بر این، بعث به انجام فعل در وقتش به دلیل داعی بر آن - یعنی وجود مصلحت - در آن ظرف زمانی، با رفع و برداشتن آن بعث در ظرف زمانی‌اش با هم تنافی دارند.

بنابراین، احکام تکلیفی آن سنخ از احکام‌اند که فعل یا ترک فعل از آنها انتظار می‌رود، در نتیجه جز با فعل یا ترک ساقط نمی‌شوند، لکن این ملاک در اعتبار ملکیت یا حقیت تحقق ندارد. بنابراین، در ملک و حق رفع منتفی نیست، نهایت اینکه همچنان که ثبوت ملک یا حق نیازمند سببی

است که شارع آن را به عنوان سبب وضع و اعتبار کرده باشد، همچنین در سقوطشان نیز نیازمند سببی هستند که شارع آن را به عنوان سبب رفع اعتبار کرده باشد. به همین دلیل در بحث اعراض از ملک می‌گوییم اعراض موجب سقوط ملکیت یا سقوط مملوک از ملکیت نمی‌شود، زیرا سقوط به مانند ثبوت ملکیت نیازمند سبب جعلی و قراردادی است.

۶. حقیقت معنای اسقاط

اما اینکه معنای اسقاط چیست؟ آیا اسقاط به معنای رفع اضافه است؟ و یا به معنای اخراج شخص یا طرف از طرفیت در اضافه است؟ بسا که قول دوم ترجیح داده شده به این دلیل که رفع حق معقول نیست، زیرا حق با وصف وحدت در متعدد موجود است، مثل ارث حق شفعه که اسقاط برخی ورثه نسبت به حق خود جایز است در حالی که حق نسبت به سایر ورثه باقی است و حق واحد متعدد نمی‌شود و این خلف است. حق تجزیه و قسمت نمی‌شود چون بسیط است؛ بنابراین، اسقاط حق معنایی جز این ندارد که برخی از ورثه خود را از طرفیت اضافه خارج کرده، در نتیجه باقی ورثه طرف اضافه واقع می‌شوند. اما تحقیق مطلب آن است که اسقاط رفع اضافه است و لازمه آن خروج طرف از طرفیت است نه اینکه خروج طرف از طرفیت همان اسقاط باشد همچنان که در قول دوم گذشت؛ بنابراین اگر غرض، اسقاط حق از اصل باشد که این سقوط منافی با ثبوت آن است و اگر مقصود سقوط حق از خود صاحب حق باشد که منافاتی با ثبوت حق برای دیگری ندارد.

محقق اصفهانی در آخر به عنوان جمع‌بندی بحث می‌نویسد اسقاط به

مانند نقل به نفس حق اضافه می‌شود، چه آنکه حق - که در کلام شیخ انصاری و دیگران در مقابل عین و منفعت و عمل حرّ آمده - خود اضافه است و نه متعلق آنکه بیرون از یکی از موارد مذکور - یعنی عین و منفعت و عمل حرّ - نیست؛ بنابراین، شیخ انصاری در مباحث بعدی با توجه به اینکه حق مال نیست نسبت به اینکه حق عوض قرار گیرد اشکال می‌کند، در حالی که روشن است متعلق حق مال است؛ در نتیجه در حق تحجیر که در کلام شیخ محل ایراد است اشکال در مالیت خود اعتبار حق است و نه زمین سنگ‌چین‌شده متعلق حق که تردیدی در مالیت آن نیست.

۷. حقیقت معنای نقل

اما درباره حقیقت نقل قابل ذکر است که نقل اعتباری عبارت از اخراج چیزی از طرفیت اضافه ملکی به طرفیت اضافه دیگری است و لذا نقل همان تغییر از طرفیت یک اضافه به طرفیت اضافه دیگری است. به همین دلیل معتقدیم که بیع دائماً مستلزم نقل نیست، مانند بیع کلی که صحیح است اما مستلزم نقل ملکیت از یک طرف اضافه به طرف دیگر نیست بلکه تملیک ابتدایی است.

بنابراین مسأله در نقل اضافه حق مشکل می‌شود، زیرا اگر نقل به طرف آن تعلق گیرد نقل صحیح است؛ مثل آنکه صاحب حق زمین تحجیرشده را از طرفیت اضافه خود به طرف اضافه دیگری خارج می‌کند. اما نقل خود اضافه به شخص که عبارت از همان نسبت اضافه باشد غیر معقول است، زیرا در هر نسبت اضافی که تحقق و تشخیص آن به طرفین اضافه است با تغییر طرفین آن، نسبت اضافی نیز که جزئی و متشخص است تغییر می‌یابد.

در توضیح کلام محقق اصفهانی قابل ذکر است که فلاسفه در ذکر اقسام موجودات به قسم چهارمی قائل اند که دارای وجود فی نفسه نیست بلکه وجود فی غیره دارد، به این معنا که خود دارای معنای مستقل نیست و تحقق این قسم به وجود طرفین است؛ همچنان که در هر اضافه‌ای مضاف و مضاف‌الیه وجود فی نفسه دارند اما نسبت بین آن دو که از آن به نسبت اضافی یاد می‌شود وجود فی غیره است و مصداق بارز این قسم معنای حرفی است، و در فلسفه از این قسم چهارم به عنوان وجود رابط تعبیر می‌کنند.

به هر حال در این جا مصنف با توجه به مبنای فلسفی بحث، می‌فرماید: بنابراین، نقل خود عین ممکن است اما نقل آن نسبت اضافی ممکن نمی‌باشد و لذا گفته شد طرف اضافه از یک طرف به طرف دیگر تغییر می‌کند اما آن نسبت اضافی جزئی که تقوم آن به طرفین آن می‌باشد، قابل نقل نیست. به نظر ایشان آنچه به عنوان میزان قبول حق نسبت به اسقاط، نقل و انتقال از طرف بزرگان بیان شده کلیاتی است که مفید فایده نیست؛ مثلاً گفته شده اگر موجب حق علت تامه برای آن حق باشد، بنابراین، روشن است که اسقاط، نقل و انتقال محال است، زیرا تخلف معلول از علت تامه محال می‌باشد. اما چنانچه موجب حق علت تامه برای حق نباشد و مانعی موجود باشد مانند اینکه موضوع متقوم به عنوان خاص باشد یا مورد و متعلق حق مقید به قیدی باشد که موجب تضییق دایره حق می‌گردد، در این صورت حق قابل نقل و انتقال نیست و در صورتی که مانعی موجود نباشد، حق قابل اسقاط، نقل و انتقال نخواهد بود. ایشان در نقد این گفته می‌گویند: مسأله اگرچه در واقع و عالم ثبوت ممکن است این چنین باشد،

لکن معنا ندارد که بگوییم موجب حق در ولایت حاکم، پدر و جد پدری علت تامه است و در حق خیار و حق شفعه مقتضی است. همچنان که اگر عنوان مقوم حق باشد و نه معرف آن، اگرچه موجب عدم نقل می شود لکن هر حقی مترتب بر عنوانی است و ظاهر این است که هر عنوان موضوع تام برای حکمش می باشد و تخلف حکم از موضوع تام آن محال است، بنابراین، چه فرقی است بین عنوان شریک در حق شفعه و عنوان بیع در حق خیار و سایر حقوق قابل نقل.

۸. تحقیق نهایی ویژگی های سه گانه حق

تحقیق مطلب آن است که اینکه حق قابل اسقاط، نقل و انتقال باشد یا نباشد تابع دلیلی است که اصل حکم را بیان نموده است. همچنین مناسبت حکم و موضوع و مصالح و حکمتی که مقتضی حکم است، می بایست مد نظر قرار گیرد. بنابراین، جعل حقوقی مثل حق ولایت برای حاکم و حق وصایت برای وصی به دلیل این ویژگی است که حاکم شرعاً حاکم دانسته شده و دارای این منصب است. وصی نیز یا به دلیل خصوصیتی مورد نظر موصی قرار گرفته است و لذا موصی او را - و نه دیگری را - به عنوان وصی معین کرده است؛ بنابراین، نقل وصایت به غیر معقول نیست، زیرا خصوصیت مورد نظر در وصی در غیر وجود ندارد و یا اینکه این اعتبار به خودی خود بدون اینکه نیاز به نقل باشد برای وصی قرار داده شده است و از آنجا که این اعتبار به دلیل رعایت حال مولی علیه و موصی بوده است و نه برای رعایت حال شخص ولی یا وصی سقوط این اعتبار (حق) با اسقاط مناسب نمی باشد.

اما اینکه برخی گمان کرده‌اند که ولایت حاکم از شؤون ولایت امام (ع) است و ولایت ایشان از شؤون ولایت پیامبر اکرم (ص) است و ولایت پیامبر (ص) از شؤون ولایت خداوند بر بندگان است، همچنان که اصلش محال است همچنین فرعی نیز محال است. پس نتیجه می‌گیریم که ملاک فساد این توهّم - همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد - آن است که سلطنت خداوند بر موجودات سلطنت حقیقی است و نه اعتباری و آن عبارت از احاطه فعلی وجودی است که زوال ندارد، زیرا محال است که ممکن‌الوجود مستقل شود. همچنین ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) به معنای وساطت ایشان در فیض و اینکه ایشان مجاری فیض الهی هستند می‌باشد، بنابراین، زوال این ولایت محال است، زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که موجود تبعی اصیل شود و ممکن پایین‌تر (اخص) در عرض ممکن بالاتر قرار گیرد. بنابراین، ولایت حاکم ولایت اعتباری است و نه حقیقی و لذا صحیح نیست که گفته شود از شؤون ولایت خداوند و پیامبر (ص) می‌باشد. بلی، ولایت حاکم از شؤون ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) به معنای دوم است و آن عبارت از منصب الهی ایشان است که به موجب آن به تبلیغ احکام از طرف خداوند بدون واسطه در پیامبر (ص) و با واسطه در ائمه (ع) منصوب می‌باشند. بنابراین، علماء جانشینان امام و نائب ایشان در این زمان‌اند و مادامی که موصوف به این عنوان هستند و واجد این منصب می‌باشند بر برخی اشخاص نظیر افراد قاصر ولایت دارند. و این برخلاف سایر حقوق مانند حق خیار و حق شفعه است، زیرا مصلحت ارفاق به بایع یا به مشتری یا به هر دو موجب شده است که برای ایشان سلطنت بر فسخ بیع و امضای آن اعتبار شود. و این جعل و اعتبار حق به دلیل رعایت

حال صاحب حق - و نه کسی که حق بر علیه اوست - می‌باشد، در نتیجه باید بتواند که حق را اسقاط کند. همچنین در حق شفعه برای جلوگیری از متضرر شدن شریک به دلیل اینکه شریک وی سهمش را فروخته است و این امر برای شریک اول خوشایند نیست حق ملکیت سهم فروخته شده به مشتری در مقابل عوض برای شریک جعل شده است؛ همچنان که در برخی روایات که متکفل بیان حکمت تشریع شفعه می‌باشند، چنین آمده است. بنابراین، به دلیل متضرر شدن شریک در صورت شراکت جدید و یا از باب اتفاق وی می‌تواند حقش را اسقاط نماید.

اما در مورد نقل حق قابل ذکر است که در هر مورد بعد از کلمه حق عنوانی آمده است که در برخی موارد عنوان مقوم بوده و در برخی دیگر معرف است؛ بنابراین، در مواردی مانند حق شفعه که امکان متضرر شدن شریک - و نه غیرش - وجود دارد نقل آن به دیگری معنا ندارد؛ همچنان که نقل این حق به مشتری نیز باطل است و اینکه گفته شود صاحب حق شفعه بر آنچه تملک کرده سلطنت دارد نیز اشتباه است، زیرا این امر حاصل است. در حق الرهانه نیز اینکه عین به سبب نقل به عنوان وثیقه دین غیر دائن باشد، غیر معقول است و فرقی نمی‌کند که آن شخص (غیر دائن) مدیون باشد یا غیر مدیون؛ بنابراین، نقل حق الرهانه جز در صورتی که به تبع نقل اصل دین باشد معقول نیست. اما برخلاف این دو در حق تحجیر هیچ‌یک از این موانع وجود ندارد.

همچنین مطلب در انتقال به ارث این گونه است، زیرا اینکه وارث به جای مورث اخذ به شفعه نماید یا اخذ به خیار کند یا دارای اولویت نسبت به زمین تحجیر شده باشد بلامانع و معقول است، بر خلاف حق قسم زوجات که نقل آن از زوجه‌ای به زوجه‌ی دیگر صحیح است چه آنکه

عنوان زوجه بر زوجه دوم نیز صادق است. شهیدین در لعمه و شرح آن هبه حق قسم را در صورت رضایت شوهر جایز می‌دانند^۱ اما انتقال آن به ارث صحیح نمی‌باشد، زیرا حق زوجه مادامی که زنده است و دارای این حق می‌باشد متصور است، اما اینکه وارث زوجه به جای وی دارای این حق باشد ممکن نیست و استفاده وارث از چنین حقی معقول به نظر نمی‌رسد.

بنابراین، از دیدگاه محقق اصفهانی حقوق از نظر ویژگی‌های سه‌گانه اسقاط، نقل و انتقال به پنج قسم تقسیم می‌شوند:

۱. در برخی موارد هیچ‌یک از ویژگی‌های سه‌گانه اسقاط، نقل و انتقال معقول نیست.

۲. در برخی موارد فقط اسقاط معقول می‌باشد.

۳. در برخی دیگر فقط نقل معقول است.

۴. در برخی دیگر فقط نقل و انتقال معقول می‌باشد.

۵. در قسم آخر فقط انتقال معقول است.

به طور کلی مصنف معتقد است در مورد هر حقی ابتدا باید دلیل آن و قرائنی که از قبیل وجوه و مصالح و مناسبات همراه آن است، ملاحظه شود.

۹. حکم موارد و مصادیق مشکوک

هرگاه در اینکه حق قابل اسقاط، نقل و انتقال می‌باشد، تردید شود و منشأ شک این احتمال باشد که چیزی که حق تلقی کرده‌ایم، حکم است نه حق، در این صورت می‌بایست به اصول - و نه عموم ادله - مراجعه شود، زیرا شک در موضوع و مورد حق بوده و در موارد شبهه مصداقیه تمسک به عام

۱. الروضه البهیة، کتاب النکاح، ج ۵، ص ۴۲۲.

جایز نیست.

اما چنانچه منشأ شک - با فرض یقین به حق بودن مورد - این احتمال باشد که از آن دسته حقوقی است که قابل اسقاط، نقل و انتقال نمی‌باشد - مانند حق ولایت - معروف آن است که با احراز عرفی این قابلیت به اطلاق دلیل صلح، به دلیل نفوذ صلح در سقوط و نقل حق و یا به عموم دلیل ارث در بحث انتقال حق تمسک می‌شود. خلاصه آنکه مورد از مصادیق تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه نمی‌باشد.

ممکن است گفته شود که ادله معاملات در مقام انفاذ اسباب شرعی به عنوان عموم یا اطلاق می‌باشد؛ در نتیجه گاهی قطع پیدا می‌شود که فلان عین قابل ملکیت و نقل است و شک در این است که آیا در آن مورد سبب خاصی معتبر است یا خیر؟ پس به استناد عموم دلیل صلح یا شرط می‌گوییم با صلح و شرط مملوک می‌شود. گاهی نیز در اصل قبول حق نسبت به نقل شک می‌شود - و این نه از جهت خصوصیت سببی از اسباب است تا این گفته شود صلح سبب مطلق است و مانند سایر اسباب نقل و اسقاط است و حال آنکه فرض این بوده که شک در اصل قبول حق خاص نسبت به اسقاط و نقل است و همچنین این از جهت قصور صلح از سببیت در این مورد نیست؛ بنابراین، منافاتی بین احراز قابلیت عرفی از این جهت با شک در اصل قابلیت حق نسبت به اسقاط و نقل نیست.

اصفهان‌می‌گوید: بلی، اگر این عبارت مشهور که «برای هر صاحب حقی است که حقش را اسقاط کند» در آیه یا روایتی آمده بود یا اجماع بر آن منعقد شده بود، تمسک به عموم یا اطلاق آن صحیح بود اما این جمله روایت یا معقد اجماع نمی‌باشد اگر چه مشهور شده است. اما نظر شهید اول

در القواعد - همچنان که آخوند خراسانی در فوائد استظهار کرده - این است که حق عبد قابل اسقاط است آنجا که می‌فرماید: «ضابط در حق آن است که هر آنچه را عبد بتواند آن را اسقاط کند، حق عبد است و آنچه را نتواند اسقاط کند، حق عبد نیست مانند تحریم ربا یا غرر...».

نتیجه سخن فوق آن است که از نظر شهید اول آنچه قابل اسقاط نباشد از حقوق عبد نبوده و به اصطلاح حق الله است که همان حکم می‌باشد همچنان که از مثال به تحریم ربا و غرر فهمیده می‌شود. اما این نظر با انقسام حق - به معنای مقابل حکم - به قابل اسقاط و غیر قابل اسقاط منافات دارد و بر طبق نظر شهید می‌بایست به قابل اسقاط بودن هر حقی که حق بودن آن معلوم شود حکم کرد. همچنان که در این صورت تمسک به عموم برای قابل اسقاط بودن حق نیز صحیح نیست، زیرا بازگشت شک به این است که مشکوک حق است یا حکم و همان‌طور که گذشت در شبهات مصداقیه تمسک به عموم عام صحیح نیست.

در خاتمه ایشان می‌نویسند: انصاف آن است که هیچ موردی را نمی‌یابیم حق بودن آن مسلم و قطعی باشد و در قابل اسقاط بودن آن تردید شود چه برسد به اینکه به غیر قابل اسقاط بودن آن یقین پیدا کنیم؛ بنابراین، در مورد حق ولایت و نظایر آن به صرف اینکه از آنها به حق تعبیر شده، موجب نمی‌شود که آن را حق بدانیم اگر چه مسلم است که در لسان اخبار و کلمات فقها از آن به حق تعبیر شده است.

اما بر مبنایی که در این رساله بیان شد حقوق اعتبارات خاصی در موارد مخصوص به خود هستند مانند اعتبار ولایت در مورد حق ولایت، و اعتبار رهن گذاردن و وثیقه قراردادن در حق الرهانه؛ بنابراین، حق در حقیقت به

دو قسم تقسیم می‌شود و از نظر تمسک به عمومات و عدم آن دو قسم می‌باشد. و به عنوان جمله پایانی مصنف تفصیل بحث را نیازمند مقام دیگری (غیر از حاشیه مکاسب) می‌داند.

منابع

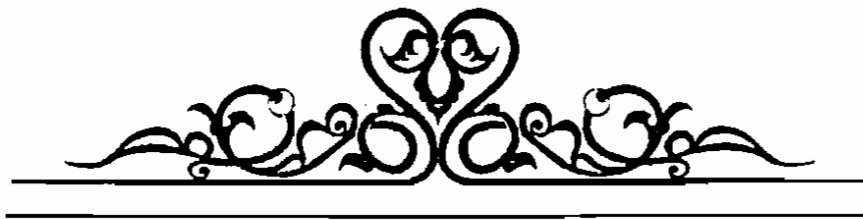
فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول*، تصحیح و تعلیقه از علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق/ ۱۳۶۳ ش، چاپ دوم.
۳. آخوند خراسانی، *حاشیه کتاب المكاسب*، تصحیح و تعلیقه از سید مهدی شمس الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق، چاپ اول.
۴. خوانساری، آقا موسی، *منیة الطالب* (تقریرات میرزای نائینی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق، چاپ اول، ج ۱.
۵. شهید اول و ثانی، *الروضه البهیة، کتاب النکاح*، تصحیح و تحشیه سید محمد کلانتر، بیروت: دار العالم الاسلامی، ج ۵.
۶. شهید اول، *القواعد و الفوائد*، تحقیق دکتر عبدالهادی حکیم، قم: منشورات مکتبه المفید، ج ۲.
۷. شیخ انصاری، *المکاسب*، بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م، ج ۱.
۸. فیومی، احمد، *مصباح المنیر*، چاپ سنگی.
۹. ناصر کاتوزیان، *مقدمه علم حقوق*، تهران، بهنشر، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۹.
۱۰. والدرون، جرمی، *فلسفه حق*، ترجمه محمد راسخ، نامه مفید.

انگلیسی

1. Leif, Wenar. "Rights", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
2. Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

3. Steiner, H., 1994, *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell.
4. Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
5. Hohfeld, W., 1919, *Fundamental Legal Conceptions*, W. Cook (ed.), New Haven: Yale University Press.
6. Kramer, M., 2001, "Getting Rights Right", in, ed. Kramer. M., London: Macmillan: 28 _ 95



حجیت و آزادی

گئورگ ویلهلم فردریش هگل
علی مرادخانی*

یادگار هزار گونه گل است خس و خاشاک آشیانه ما
در نظام آموزشی ما در دانشگاه‌ها خاصه در حوزه‌های مربوط
به فلسفه و علوم اجتماعی و یا آنچه اجمالاً علوم انسانی نام
گرفته، آنچه از کلاس‌ها و درس‌ها غایب است نگاهی است
که دانشجویان بایست آن را از استادان خویش بیاموزند یا افقی
است که استادان پیش روی دانشجویان خویش می‌کشایند تا با
آن نگاه و افق راه به جایی برند. استاد دکتر رضا داوری
اردکانی از زمره این افق‌کشایان هستند. نوشته ذیل، که ترجمه

درس - گفتاری** از هگل است، به پاس سال‌ها خوشه‌چینی از محضر معظم‌له پیشکش ارجنامه ایشان است. از آنجا که درس - گفتار حاضر بحثی در خصوص آزادی است بی‌مناسبت نیست که به رأی و نظر استاد در این خصوص مزین شود.

... آنها (اروپای غربی و آمریکای شمالی) در طلب آزادی بودند، منتهی آزادی را عین قدرت بشر گرفتند. وقتی آزادی عین قدرت باشد به مرحله‌ای می‌رسد که خود را نابود می‌کند. اکنون غرب به چنین مرحله‌ای رسیده است و به این جهت دیگر آینده ندارد و دایره‌ای که گفتم بسط نمی‌یابد، هرچند که نمرده‌هایش چندان فراوان باشد که ما توقف بسط دایره را حس نکنیم.^۱

امری در خور فلسفه است که حاصل صورتی از فکر آزاد باشد و نه حجیت (authority). فلسفه در تمیز با دین یا در تقابل با آن همواره هواخواه اصل ذیل است: صورت فکر، بازآفرینی فکر. پس آنچه موجب تمیز فلسفه از دین می‌شود این است که فلسفه تنها امری را می‌پذیرد که فکر از آن به عنوان امری از آن خود، آگاه باشد. وقتی آگاهی به مقامی برسد که

***. هگل درس - گفتار حاضر را به سال ۸ - ۱۸۲۷ در باب تاریخ فلسفه ایراد کرده است. کوئنتین لوئر هگل‌شناس نیز آن را به انگلیسی ترجمه و همراه با ترجمه خود از درآمد درس - گفتارهای تاریخ فلسفه در کتاب ذیل آورده است:

Lauer, Quentin, *Hegel's Idea of Philosophy*, Fordham University Press, 1971

۱. داوری، رضا، فلسفه، سیاست و خشونت، هرمس، تهران ج اول ۱۳۸۵، ص ۴۶.

درونی‌ترین اصل خویش را به عنوان فکر بشناسد، آنچه اتفاق می‌افتد این است که عقل از سرآگاهی به آنچه آگاهی حقیقت می‌انگارد، تسلیم می‌شود و این امر را ترک نمی‌گوید و مهم نیست که چه حجیتی می‌تواند با آن در تقابل افتد. مکرر می‌گویند عقل در این مسأله به خطاست. به هر حال، در دوره جدید، دیگر امکان ندارد بر این قیاس بتوان بر فلسفه خرده گرفت. چرا که دین، دست‌کم دین کلیسای پروتستان، در این دعوی محق است که بایست دین حاصل اعتقاد خود شخص باشد و از این‌رو، بایست بر حجیت صرف بنا شود. با این حال، اخیراً شنیده می‌شود که دین در معنای راستین خود در صورت احساس دینی حقیقی است، تنها به عنوان احساس. با این وصف، اگر هر درایتی نسبت به صورت عقلی^۱ مضمون دین انکار شود، در آن صورت علم کلام (theology) نیز انکار خواهد شد، چرا که مفروض علم کلام شناخت خدا و شناخت نسبت انسان با خداست، که با ذات خدا تعیین می‌یابد. در غیر این صورت، علم کلام چیزی بیش از یک آشنایی تاریخی^۲ نخواهد بود. در واقع، احساس مورد بحث حتی مصدر علم و عقل خوانده شده است، و حال آنکه در حقیقت احساس خود امری نامعلوم و ناشناخته است. اگر به فرض احساس درست باشد، بایست عقل در آن حاضر باشد، چرا که خود احساس بایست حاصل بصیرت و اعتقاد باشد.

به‌طور کلی، در اینجا، حق فکر آزاد است که چونان امری مقابل حجیت در معرض تفحص و تدقیق قرار گیرد. دلیل مطلب این است که دین، با اینکه مضمون مشترکی با فلسفه دارد، در صورت (form) از فلسفه متمایز است، چرا که دین بر حجیت استوار است و بنابراین، تشریعی (positive)

1. Concept

2. Historische kenntnis

است. با این وصف، از سوی دیگر، دین فی حد ذاته اقتضاء می‌کند که انسان خدا را در روح پرستش کند، یعنی اینکه او خود در آنچه حقیقت می‌انگارد، حاضر باشد.^۱ در این روزگار همه در این اصل اتفاق نظر دارند و بر این اساس، اصلی که بر اعتقاد شخص، دریافت درونی و مانند آن تأکید دارد، بین فلسفه و دیگر عناصر فرهنگ عصر ما از جمله دین مشترک است. به هر حال، ما بایست چشم به حجیتی بدوزیم که از آن ما باشد. هر جا چیزی مفروض باشد، حجیت آنجا حاضر است. پس، جایی که هرگونه تفکر در باب دین ممنوع باشد، یا جایی که حجیت حمایتی دنیوی (Secular) از دین می‌کند، آنجا برای تفکر عقل مناسب نیست.

دین، عموماً، و مسیحیت، خصوصاً، بر بنیادهای تشریعی (Positive) استوار است؛ اگر انسان چیزی را حقیقت پندارد، روحش بایست متضمن آن باشد. به عبارت دیگر، حقیقت دین اساساً مقتضی روح است. چنین معنایی در خصوص دین مسیحی آشکارا درست است. عیسی (ع) اهل ریا را به محبت تملک ملامت می‌کرد، آنها درخواست می‌کردند که عیسی (ع) تعلیم خویش را از طریق معجزات و آیات مقبول سازد.^۲

عیسی (ع) آشکارا اظهار داشت که روح امری بیرونی نیست، بلکه روح است که حقیقت را بنیاد می‌کند؛ آموزه دینی که به سهولت مقبول افتد، هنوز آموزه راستین نیست؛ چشم به راه بنیاد اساسی خویش در تصدیق روح است. پس تصدیق روح تعین کلی آزادی روح را نیز در بردارد، تعین آنچه

۱. مسئولیت تصدیق اینکه چیزی درست است نمی‌تواند تنها بر گفته دیگری استوار

باشد؛ روح بایست مسئول کردوکار خویش باشد.

۲. عیسی (ع) بدو گفت: اگر آیات و معجزات نبینید همانا ایمان نیاورید.

روح حقیقت می‌انگارد^۱. بنابراین، تصدیق روح بنیاد است.

با این حال، ایمان و اعتقاد هر انسانی از مجرای تعلیم، تربیت و فرهنگِ مکتسب عاید او می‌شود، و آنگاه از طریق قبول دیدگاه‌ها^۲ با عصر، اصول و اعتقاداتش قدر مشترک پیدا می‌کند.

جنبهٔ اساسی این نوع از تعلیم این است که قلب و عواطف انسان را جهت می‌بخشد. علاوه بر این به آگاهی، فاهمه و عقل انسان نیز جهت می‌دهد؛ انسان می‌خواهد مؤمن و معتقد باشد. بشر به منظور اعتقاد و اعتماد به حقیقت می‌خواهد اعتقاد و بصیرت خاص خود را داشته باشد. از این رو به نظر می‌آید چنین قولی مستلزم هیچ حجیتی نباشد. اما، حتی در اینجا نیز حجیت نقشی اساسی بازی می‌کند؛ بر همین اساس است که اعتقاد از الهام درونی خاص انسان، که کاشف از نحوی حجیت است، ناشی می‌شود. از این رو است که اعتقاد در آگاهی بنیاد می‌یابد؛ اعتقاد واقعیتی از آگاهی است. ما شناخت (Wissen) از وجود خداوند داریم؛ و این شناخت (Wissen) در ما به نحوی بی‌واسطه حضور دارد که خود تبدیل به یک حجیت می‌شود، حجیت درونی وجدان.^۳ زیرا ما چیزی از این دست را در خود می‌یابیم و به نحوی بی‌واسطه اعتماد می‌کنیم که آن نیز درست و نیک است.

با این حال، حتی تجربه‌ای سطحی روشن می‌کند که ما در خود بسیاری

۱. باور به درست بودن امری خود حاصل یک کردوکار است، نه صرفاً پذیرش انفعالی. پس کرد و کار تعینی شخصی در یک تصدیق و تأیید است و خود - تعین بخشی (self-determination) آزادی است. فکر آزاد فکر خودتعیین‌بخش است.

2. Vorstellungen / Views

3. Gewissens / Conscience

دیدگاه‌های بی‌واسطه این چنینی داریم، با اینکه بایست بپذیریم که می‌توانند آنها نادرست باشند. پس اگر ما این دیدگاه‌ها و احساسات درونی را به نحوی بی‌واسطه همچون حجیت بپذیریم، مضمون مقابل آن نیز برای ما محقق می‌شود؛ و اگر ما آن را چون یک اصل بپذیریم، در آن صورت مضمون مقابل آن نیز معتبر خواهد بود. براساس احساس می‌توانیم خیلی آسان در باب امور راست و درست همچون امری نادرست و ناراست قضاوتی نادرست کنیم.

از سوی دیگر، اعتقاد شیطانی نیز موجه است چرا که آنچه آنها انجام می‌دهند نیز چنین ضمانت و الهام درونی دارد. پس در بصیرت و اعتقاد به آنچه درست انگاشته می‌شود؛ صورتی از حجیت باقی می‌ماند.

کتاب مقدس می‌گوید؛ از دل است که گمان‌های نادرست سر می‌زند.^۱ بنابراین، نمی‌توان مسلم انگاشت که این نوع از تلقی درست باشد.

به همین دلیل در فکر یک فرد، آنجا که درایت و بصیرت بیش از هر چیز حاصل تأمل (reflection) است، امر درونی این چنین بی‌واسطه نیست، بلکه حاصل تأمل در خود است، حتی در این مقام نیز، می‌توان از حجیت پرسید یا دست کم می‌توان صورتی از حجیت را یافت، چرا که نکات ثابت مشخصی از پیش مفروض است، و حال آنکه چنین دیدگاه^۲ و گمانی را درست می‌پنداریم.

این معنا در باب آنچه ما انگاره و یا تمثیل کلی اعتقاد یا فرهنگ یک عصر می‌نامیم، معمول است، چنین دیدگاهی بنیاد انگاشته می‌شود و هر

1. Matt, 15:19

2. Ansichten / View

چیز دیگری براساس آن تعیین می‌یابد. برای مثال، در عصر خاصی، ما دیدگاه خاصی در باب خدا، دولت و مانند آن داریم. در نگاهی از این دست می‌توان مسلم گرفت، که فرض بی‌اساسی در میان بوده است تا بنیاد آنچه جریان می‌یابد تلقی گردد.

البته، آدمی می‌گوید آنها فکر خاص خود را دارند و این‌گونه از تأمل در خود سهل می‌تواند صورت گیرد، اما آن حدودمرزی مشخص دارد. چراکه، صرف‌نظر از این واقعیت که شخص (ذات متعلقل) و همان روح یک عصر را مشخص می‌کند، و اینکه امر جزئی نمی‌تواند از این معنا بگریزد، ملاحظه می‌کنیم که این نوع از تفکر مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که ما مکرر کذبشان را تصدیق می‌کنیم. پس اگر فلسفه بخواهد کاملاً از حجیت رها باشد، اگر بخواهد اصل خویش را بر فکر آزاد بنا کند، بایست به صورت عقلی از فکر آزاد دست یازیده باشد، بایست فکر آزاد را چون عزیمتگاه اصل خویش گیرد. بنابراین، اینکه هرکسی فکر خویش و اعتقاد خویش را خود به انجام می‌رساند ضمان آن نیست که شخص از حجیت آزاد است. تاریخ فلسفه این نوع از فکر آزاد را در بسط خود مورد تفحص قرار می‌دهد. در اینجا تفکر با حجیت دین - دین عمومی، کلیسا و مانند آن - در تعارض می‌افتد و بدین‌ترتیب، تاریخ فلسفه جنبه‌ای از نزاع بین فکر آزاد و این نوع از حجیت را تصویر می‌کند. به‌هرحال، این نزاع موجود نمی‌تواند دیدگاه نهایی یا عالی را شکل دهد؛ بلکه فلسفه بایست در تحلیل نهایی حل این نزاع را ممکن سازد، و فلسفه بایست راه‌حلی به ارمغان آورد - راه حل بایست غایت مطلق فلسفه باشد. به‌هرحال، فلسفه بایست این امر را به نحوی به انجام رساند تا خویش را در مقام عقل اندیشنده خشنود سازد. راه‌حل هرچه باشد بایست از عقل برآید.

اما چنین جمعی مابین دین و فلسفه کاذب می‌نماید. جمع مابین دین و فلسفه می‌تواند به نحوی صورت گیرد که هر کدام به راه خویش روند، هر کدام در سپهری جداگانه سیر کنند. در این صورت، فلسفه می‌تواند به راه خویش رود بی‌آنکه با دین در تعارض افتد، و تصدیق شود که نحوی بی‌مسئولیتی و ناامنی در مداخله فلسفه در دین وجود دارد. این دیدگاه مکرر اظهار شده است، اما تا آنجا که به ما مربوط است نزاعی بی‌ثمر می‌نماید، زیرا آنچه فلسفه و دین هر دو بدان محتاج‌اند امری واحد است - و آن بنیاد درست است. در این سیاق، فلسفه یک فکر است، و فکر روح بحث، بسیط و ذاتی است. اینجا تنها یک امر ذاتی می‌تواند در میان باشد، با این نتیجه که تنها یک امر می‌تواند در کار باشد تا این امر ذاتی را از مجرای فعالیت خاص خود خشنود سازد.

فلسفه نمی‌تواند جایی مستقل برای خشنودی دین باز کند. هر کدام از دین و فلسفه می‌تواند تا حدی به ارضاء خاص خود بپردازند، اما عقل نمی‌تواند به ارضایی رضا دهد که با آنچه خود پیش می‌نهد در تقابل افتد. شیوه دیگر برقراری جمع مابین دین و فلسفه این است که عقل تابع اعتقاد باشد، یا تابع حجیت؛ چه بیرونی و چه درونی. زمانی در تاریخ فلسفه، یعنی قرون شانزده و هفده، عذری جهت چنین استیلائی بوده است، اما آشکارا باوری بی‌اساس است. در دوره مذکور، تصدیقات فلسفی، که اصولاً بر بنیادهای معقول استوار بودند، با دین مسیحی در تعارض افتادند، اما مدعی بودند که عقل جا را برای ایمان باز می‌کند. از گذر چنین تصدیقات فلسفی بود که ونینی^۱ زنده سوزانده شد، اگر چه مدعی بود که اعتقادش را

۱. Giulio Vanini (۱۶۱۹-۱۵۸۴) فیلسوف بدعت‌گذار ایتالیایی است که در ناپل و

پادوا درس خواند. بر آن بود که قدم عالم و فناء نفس امری ممکن است. در نظر او

خدا حال در طبیعت است و به نحو موجب بر جهان حکم می‌راند - م.

نفرمیدند. با محکومیتش توسط کلیسای کاتولیک اعتقادش را، مبنی بر اینکه امکان ندارد فکر تا دمی که زنده است آزادیش را از دست بدهد، اثبات کرد. پس، این نوع از استیلا و انقیاد امری غیرممکن است.

تلاش دیگر در جمع مابین دین و فلسفه بر آن بود که فلسفه را در وضع یک الهیات طبیعی^۱ قرار دهد. البته گفته می‌شود که عقل هر دو را تصدیق می‌کند، اما دین و حیانی^۲ آموزه‌هایی به غیر از آموزه‌های معقول دارد. یعنی آموزه‌هایی که فراتر از حدود شناخت قرار می‌گیرند، البته با این پیامد که چنین آموزه‌هایی با عقل در تعارض نمی‌افتند. به سخن دقیق، این نسبت کاملاً با اولی متناظر است؛ زیرا عقل نمی‌تواند به موازات خود چیز دیگری را تاب آورد، هر چند قدری برتر از خود باشد.

راه حل دیگر این است که دین دست از شریعت بردارد. شیوه‌ای از ملاحظه شریعت، ملاحظه آن از منظر عناصر صوری، تاریخی و اسطوره‌ای آن است، دین حیث تشریعی خویش را با نشان دادن صورتی از تفکر به جای آن رها می‌سازد. با این همه، نتیجه استنتاج منطقی، فکر انتزاعی و فاهمه انتزاعی محض خواهد بود.

پس تا به اینجا دو راه حل پیشنهاد شد. از یک سو، دین می‌تواند به بهترین وجه با تفکر فلسفی گره بخورد. وقتی دین می‌گوید: «ابواب جهنم بر آن صخره راه ندارد»^۳ تذکر می‌دهد که ابواب عقل حتی قوی‌تر از آن صخره است. از سوی دیگر، دین تشریعی (positive) می‌تواند دست از

1. natural theology

2. revelatory theology

3. Matt, 16:18

مضمونش بردارد، و این اتفاق، بالاخص در دوره جدید، تا حد زیادی روی داده است. از این منظر دین به مثابه امر درونی چونان استعداد و احساس ملاحظه می‌شود، و از آنجا که تفکر و شناخت در باب دین زیان‌آور است، تصدیق می‌شود که دین بایست تنها به احساس متوسل شود؛ بگذریم از اینکه تصدیق خود دین فرع بر شناخت و بصیرت است.^۱ گفته می‌شود دین صرفاً بر احساس مبتنی است، زیرا در دین بحثی از دانش شناختی در میان نیست. تفکر در صورت عقلی با این نوع از احساس در تعارض می‌افتد. اگر کسی بخواهد تنها اهل احساس باشد در آن صورت عقل خشنود نمی‌شود. با این حال، احساس به خود - آگاه که همان فکر است، نمی‌تواند احساس را بی‌اعتبار سازد، تفکر با احساس در تقابل نیست.

منظر اخیر امروزه در آلمان با شناختی بیرونی قابل ملاحظه است. فهم روشنگری، فهم انتزاعی و فکر انتزاعی تنها انتزاع را اقتضاء می‌کند. فاهمه در باب خدا تنها می‌فهمد که خدا هست - تمثیل آن از خداوند نامتعیین است؛ بدون مضمون. بنابراین، وقتی الهیات صرفاً بر فهم انتزاعی استوار باشد، تا حد امکان از مضمون می‌کاهد، خطاهای گذشته در باب اعتقادات (Dogms) را می‌زداید و به حداقل می‌رساند. اما دین اگر بخواهد روح را قانع کند بایست اساساً انضمامی و واجد غنا باشد. چنین دینی بایست به عنوان مضمون خود واجد آنچه از جانب خدا به دین مسیحیت وحی شده است، باشد، یعنی مبتنی بر اعتقاد دگماتیک (Dogmatic) باشد.

۱. فلاسفه یا متکلمان رمانتیک بر آن بودند که دلایل فلسفی در دست دارند مبنی بر اینکه دین موضوع احساس است نه فکر. هگل بر آن است که در حضور همزمان احساس و فکر ناسازگاری وجود ندارد.

مسیحیت مبتنی بر اعتقاد (Dogm) مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که شناخت آنها دین مسیحی را متمایز می‌سازد؛ اعتقادات، ما را از وحی الهی و چیستی خداوند آگاه می‌سازد. به اصطلاح فهم مشترک با این امر در تقابل می‌افتد و با مدد فاهمه انتزاعی، تناقضات در مسیحیت مبتنی بر اعتقاد را یادآور می‌شود. به هر حال، با تحویل مضمون دین به حداقل، گویی، آن را از درون تهی می‌سازد.

این الهیات میان تهی الهیات عقلی نامیده می‌شود. به هر حال، همه اینها تفسیری یعنی تأملی بود بر مورد شناسا (ابژه) - که استدلالی و استنتاجی است نه درکی مبتنی بر صورت عقلی از آن.

این به اصطلاح الهیات روشنگر، در تقابل با صورت عقلی است، زیرا صورت عقلی بسط مضمون انضمامی دین را پیش می‌کشد و اعتبارش را بدان باز می‌گرداند، از این رو دین را چونان فکر می‌شناسد، مبرا و متمایز از صور حسی و شیوه‌های تمثیل. پس فکر انضمامی عقل با فاهمه انتزاعی در تقابل است. به هر حال، فکر خود را به قدری عمیق درک می‌کند که از گذر آن به بسط خود می‌پردازد، نیز قادر به حصول غایت مطلق، قادر به جمع مابین دین و فلسفه و جمع مابین حقیقت در صورت تمثیل دینی و حقیقت در صورتی که عقل آن را بسط داده است، می‌باشد. نسبت دین و فلسفه در تاریخ فلسفه چنین بوده که از مجرای تقابل و به مدد آن بسط یافته است. دین و فلسفه هر دو بنیادی واحد و واجد حقیقت واحد هستند.

با ملاحظه نسبت فلسفه و هنر، می‌توان گفت که هنر در عالی‌ترین و درست‌ترین تعین خود در جنب دین قرار می‌گیرد. رسالت هنر این است که می‌خواهد مضمون درونی دین را به نحو بیرونی بیان کند.

جای آن است که چند کلمه‌ای نیز در نسبت فلسفه با دولت بگوییم.

دولت نیز با دین ربط وثیقی دارد.

بایست در تاریخ فلسفه بنا به ضرورت به تاریخ سیاست نیز مختصر اشاره کنیم؛ هر چند بحث جنبه عارضی داشته باشد. به هر حال، دین و دولت اساساً حسب ضرورت با هم نسبت دارند. نهاد دولت در اصل تعینی از خود - آگاهی روح به گونه‌ای که در آن روح خود را در نسبت با آزادی باز می‌شناسد، بنیاد دارد. آزادی در دولت از بوالهوسی و خودسری متمایز است. اقتضای دولت این است که اراده معقول فی‌نفسه و لنفسه باشد که خود امری کلی و جوهری است، و بایست محقق باشد.^۱ قوانین از منظر اراده، بیان امر معقول است. از این‌رو همه این مسائل بر آگاهی مبتنی است که مردم از آزادی خود دارند، که به نوبه خود با تمثلی نسبت دارد که دولت یا مردم از خداوند دارند (حقیقت این است که تنها یک خدا وجود دارد، به نظر می‌رسد که صورت عقلی آزادی واجد آن است).^۲

از آنجا که نهاد دولت با دین در ارتباط است، فلسفه نیز از گذر دین با دولت نسبت می‌یابد. فلسفه یونان نمی‌توانست از شرق سر برآورد. درست است که شرقیان مردمانی بودند که آزادی با آنها آغاز شد اما اصل آزادی هنوز در شرق اصلی از یک حق نیست. از این رو فلسفه جدید نیز نمی‌توانست در یونان و روم سر برآورد. فلسفه ژرمنی نیز با مسیحیت

۱. اگر تمامیت غیر از تعمیم انتزاعی است، بایست در یک کل انضمامی تجسم یابد که واجد جمله جزئیات باشد. از منظر هگل، آزادی فردی امری ضروری است اما خارج از کل انضمامی، که چهارچوب امر اجتماعی و نهایتاً دولت است، قابل حصول نیست.

۲. اگر تنها یک خدا باشد در آن صورت ابناء آدم نیز یکی خواهند بود و این یعنی آزادی.

به وجود می‌آید؛ فلسفه ژرمنی در مساهمت با دین اصل مسیحیت را چون بنیاد خود دربردارد. پس این نسبت مهم است.

گذشته از این، فلسفه نسبت مهم‌تری با دولت و نسبت بیرونی و تاریخی را بین دولت و دین به نمایش می‌گذارد. حوزه دین از حوزه دولت جداست. چرا که، دولت در تقابل با دین، می‌تواند به مثابه امر دنیوی (Secular) ملاحظه شود و بدین ترتیب، تا حد زیادی به مثابه امری غیر الهی و نامقدس جلوه کند. به هر حال، امر معقول که همان قانون است، یعنی قانون معقول با حقیقت نسبت دارد و بنابراین، بایست با حقیقت دینی نیز در نسبت باشد. در واقع، دقیقاً بایست با آنچه در دین و فلسفه حقیقت است موافق باشد. دین و دولت، یعنی حوزه روحانی و دنیوی (Secular) بایست با یکدیگر هماهنگ باشند.^۱ نحوه ارتباط آنها با یکدیگر می‌تواند به چندین وجه باشد، یعنی، مثلاً در شکل تئوکراسی، آنچنان که آن را بالاخص در شرق می‌بینیم. این آزادی، در قالب آزادی سوژکتیو، آزادی اخلاقی تماماً به همراه حق و اراده از دست می‌رود. وضع در اینجا به نحوی است که دین حوزه مستقل خویش را بنیاد می‌کند، آزادی دنیوی (Secular) را حقیر می‌بیند و نسبت به حوزه دنیوی (Secular) به نحو منفی عمل می‌کند.

این معنا را، برای مثال، در کلیسای کاتولیک رومی می‌بینیم، جایی که امر دینی در مقام طبقه روحانی خود را کاملاً از عوام جدا می‌کند و جایی

۱. اینکه دولت آئینه حقیقت معقول آزادی انسان باشد در صورتی درست خواهد بود که با حقیقت هماهنگ باشد.

که نجبا و اشراف رومی نیز به استثناء عوام دارای تقدس بودند^۱.

در تئوکراسی حوزه امر دنیوی (Secular) چیزی فاقد حقوق و نامقدس ملاحظه می‌شود، نه موافق با امر دینی، نتیجه این می‌شود که آنچه ما حق، اخلاق و فضیلت مدنی^۲ می‌نامیم، ارزشی ندارد. اما قانون دنیوی (Secular) و نظم دنیوی می‌تواند در عین حال به کلی وصف الهی داشته باشد. به هر حال، وقتی نوعی از عنصر دینی که وصف کردیم، خود را مستقل ملاحظه می‌کند و حقیقت را به سان امری می‌بیند که نمی‌تواند در حوزه آزادی انسانی حضور یابد، در آن صورت نگاه آن نسبت به آزادی انسان سلبی خواهد بود. فلسفه امری حاضر و فکر محقق است که متضمن حضور آزادی در سوژه‌های انسانی است. پس هرآنچه در فکر به شناخت درمی‌آید به آزادی انسان مربوط است. پس از آنجا که اصل آزادی در فلسفه حاضر است، فلسفه در جنب امر دنیوی (Secular) قرار می‌گیرد. امر دنیوی (Secular) تعلق به مضمون آن دارد؛ از این رو است که فلسفه را دانش دنیوی^۳ نامیده‌اند. (فردریش اشگل و مقلدانش تعبیر اخیر را از باب ذم فلسفه به کار برده‌اند.)

البته، فلسفه اقتضاء می‌کند که امر الهی در امر دنیوی (Secular) حضور یابد، اقتضاء می‌کند که آنچه درست و اخلاقی است بایست در

1. Sacra

2. sittlichkeit / civic virtue

۳. wisdom – World – Weltweisheit می‌توان آن را به: worldly-Wisdom نیز ترجمه کرد. هگل در صدد برچیدن شقاق بین امر مقدس (Secular) و امر دنیوی (Secular) است.

فضیلت و تحقق آزادی حضور یابد. فلسفه اجازه نمی‌دهد امر الهی بی‌هدف در احساس یا در غبار عاشقی و هوای مه‌آلود صمیمیت سرگردان باشد. تا زمانی که فرامین و اراده‌ی خدا مقامی در احساس انسان دارد، آنها به اراده‌ی انسان نیز تعلق می‌گیرد، به اراده‌ی معقول انسان. فلسفه امر الهی را بازمی‌شناسد، اما شیوه‌ای را پیش می‌کشد که در آن امر الهی کاربست پیدا می‌کند و در جنب امر دنیوی (Secular) فعلیت می‌یابد.

بنابراین، فلسفه در واقع دانش - دنیوی است؛ به‌همین دلیل فلسفه در جنب دولت و در مقابل جسارت‌های هدایت دینی می‌ایستد. البته از سوی دیگر، به‌همان میزان نیز در مقابل بوالهوسی و خودسری هدایت امر دنیوی (Secular) می‌ایستد، وضع فلسفه را در تاریخ از این منظر ملاحظه کرده‌ایم. در حوزه‌ی فکر و اراده‌ی انسان، که مقوم نهاد دولت است، فلسفه آگاهی از امر الهی را به ارمغان می‌آورد، بالاخص در دوره‌ی جدید، چرا که دولت قطعاً در فکر بنیاد می‌یابد.



چرا می نویسیم؟

علی اصغر مصلح*

فلسفه را برخی سخن خلاف عادت زمان گفته اند. بر این مبنا پرسش فلسفی نیز خلاف عادت است و گوش سپردگان را متوقف می کند و به تأمل وامی دارد. یکی از ویژگی های استاد دکتر رضا داوری پیش افکندن پرسش های خلاف عادت، ژرف و تأمل برانگیز است. شاید رمز تأثیرگذاری وی بر گروه وسیعی از متفکران و دانشجویان نیز همین خوی پرسشگری باشد. گفتگوهای مجله نامه فرهنگ در طول بیش از سیزده سال نشانی از قدرت استاد در فهم عمیق

مسائل زمانه و به اندیشیدن کشاندن نسل در عرصه و نسل
در راه است.

چرا می‌نویسیم؟ نویسنده این کلمات، خود می‌نویسد و از سبب و علت نوشتن می‌پرسد. این پرسش بسیار عجیب می‌نماید. ظاهراً لایب‌نیس بود که اولین بار این گونه از وجود پرسید که: «چرا وجود هست به جای اینکه نباشد؟» این پرسش را یک شکاک برای ماندن در شک و تعلیق حکم طرح نکرده است. ما به‌طور عادی زندگی می‌کنیم. در زندگی متداول و از سر عادت کسی توقف نمی‌کند. با شک از عادت خارج می‌شویم. اغلب پرسش‌های زیروزبرساز در پی تردیدی در عادات‌اند. هر چه تردید عمیق‌تر، برون فکنده شدن از عادت شدیدتر و پرسش نافذتر است. همه فیلسوفان بزرگ در پی تردیدی و سپس پرسش‌هایی به طریق اندیشه‌ورزی کشانده شده‌اند. پس هنگامه تردید و پرسشگری را باید پاس داشت و اگر حال پرسشگری غلبه یافت باید خویشتن را در معرض آن قرارداد و از آن نهراسید. با آهنگی شبیه سخن لایب‌نیس می‌توان پرسید که «چرا می‌نویسیم، به جای آنکه ننویسیم؟».

در مقابل این پرسش می‌توانیم به صورت‌های مختلف پاسخ دهیم. می‌نویسیم که بر میراث بشری افزوده شود. می‌نویسیم که با دیگران ارتباط برقرار کنیم. می‌نویسیم که نوشته باشیم... اما این پرسش را ژرف‌تر بنگریم. پرسش از ذات و ماهیت نوشتن است. «چرا انسان می‌نویسد؟» کسی که در گردونه و مناسبات و عالمی قرار گرفته باشد که به نوشتن و نوشته دیگران را خواندن عادت کرده باشد، به دشواری می‌تواند به مقصود از این پرسش راه یابد. نوشتن از مقومات عالم ماست و خروج از این عالم و مقومات و

اقتضائات آن دشوار است. لذا چه بسا بسیاری به کنه این پرسش نایل نشوند. شاعران و متفکران و آنان که به طور جدی به نوشتن اشتغال دارند بیش از بقیه مستعد مواجهه با این پرسش‌اند. باید انسان در مسیر انجام اشتغالاتش خللی به وجود آید که متوجه خویش و فعل خویش شود. در مورد برخی از شاعران نقل شده است که شعر گفته‌اند و بعد نوشته‌های خود را محو ساخته‌اند. مثلاً در مورد علامه طباطبایی چنین چیزی را نقل کرده‌اند. شاعر و نویسنده بیش از بقیه در معرض این پرسش قرار می‌گیرد که به‌راستی چرا می‌نویسد. نوشتن و ننوشتن من چه تفاوتی دارند؟

در زمان ما نوشتن آنقدر عادت است که اصلاً پرسش بی‌معنا می‌نماید. روزانه هزاران روزنامه و مجله نوشته می‌شود. هزاران صفحه متن برای خواندن در رسانه‌ها نوشته می‌شود. میلیون‌ها نفر روزانه نوشته‌ها را می‌خوانند و به نوشته‌ها گوش می‌سپارند. در این معرکه عظیم اگر کسی بپرسد «چرا می‌نویسیم؟» البته که غریب می‌نماید. کسی نمی‌پرسد که چه چیزهایی ارزش نوشتن دارد و چه چیزهایی ندارد. آیا هر چه که خواننده داشت ارزش نوشتن دارد؟ آیا می‌نویسیم که اطلاعاتی به دیگران منتقل کنیم؟ آیا می‌نویسیم که فراموش نشویم؟ چرا می‌خواهیم فراموش نشویم؟ می‌خواهیم در کجا فراموش نشویم؟ آیا شاعران و متفکران و نویسندگان بزرگ نوشته‌اند تا فراموش نشوند؟ آیا هنرمندان آثاری خلق کرده‌اند که در تاریخ بمانند؟ در کدام تاریخ؟ یا اینکه می‌نویسند و خلق می‌کنند تا نوشته باشند و خلق کرده باشند؟ یا به نوشتن و خلق کردن نیاز دارند؟ آیا جنون نوشتن داشته‌اند؟ به‌راستی برای چه و برای که می‌نویسیم؟ این پرسش گاهی مهم‌ل می‌نماید، و گاهی ما را متوقف می‌سازد.

اگر این پرسش را جدی بگیریم و به تبعات و لوازم آن توجه کنیم چه بسا نگاهمان را به انسان و تاریخ و زندگی دگرگون سازد. آیا همه آنچه در طول تاریخ انسان گذشته و آنچه بر او رفته است و آنچه اندوختنی و ماندنی بوده نوشته شده و مانده است؟ آیا آنچه نوشته شده را آن گونه که آنها مراد کرده‌اند فهمیده‌ایم؟ آیا در گذشته هم عادت و شوق به نوشتن مانند زمان بوده است؟ اندکی دقت در این پرسش پاسخ منفی دارد. به نظر می‌رسد در هیچ فرهنگ ماقبل مدرنی نوشتن به این درجه از اهمیت نبوده است. تنها در زمان ماست که تثبیت آنچه را که دانسته و یافته‌ایم، به نوشتن آن می‌دانیم. تصورمان آن است که برای آنکه آنچه داریم بماند باید آن را بنویسیم. برای آنکه اکنون بماند باید نوشته شود. آیا به راستی آن مقدار از تاریخ مانده است که نوشته شده است؟ و اگر اکنون نوشته شود و آنچه و آنکه نوشته شود می‌ماند؟ همین جا باز می‌پرسیم: در اینجا نوشتن به چه معناست؟ یعنی در الواح و روی کاغذ و صفحات نوری و فضاهای مجازی نوشته شود؟

تا حدی که ما اطلاع داریم هیچ‌گاه در طول تاریخ تا این اندازه نوشته و اطلاعات در مورد تاریخ انسان‌ها و در مورد خودمان نداشته‌ایم. هیچ‌گاه این اندازه در مورد تاریخ ملل گذشته اطلاعات نداشته‌ایم. آیا این به معنای آن است که انسان معاصر بیش از همیشه به خویشتن آگاه است؟ آیا زندگی امروز آگاهانه‌ترین و در نتیجه بهترین صورت زندگی است؟ آیا انسان امروز از همه زمان‌ها به خویش آگاه‌تر است؟

باز پرسش را تکرار می‌کنیم. «چرا می‌نویسیم؟» این بار پرسش را گونه دیگری ببینیم. آیا واقعاً هر آنچه را که می‌فهمیم و در می‌یابیم، و همه

احوال خود را می‌توانیم بنویسیم؟ اصلاً لازم است که همه احوال و احساسات و دریافت‌های خود را بنویسیم؟ همه کسانی که با نوشتن سروکار دارند و اهل تفکر و تأمل‌اند تجربه کرده‌اند که نوشته قالب تنگ و در بسیاری موارد نارسا برای انتقال دریافت‌ها و برداشت‌های انسان است. همه کسانی که با نوشته‌های خود تأثیرات عمیق بر خوانندگان و مخاطبان خود گذاشته‌اند در مقاطعی اقرار کرده‌اند، که فقط اندکی از آنچه را که خواسته‌اند توانسته‌اند بنویسند. در مبدأ تاریخ فلسفه، افلاطون به چنین مطلبی اقرار کرده است. وی پس از عمری کوشش فکری و عملی برای معرفی چیستی حقیقت و عوالم عقلانی و مدینه فاضله در نامه مشهوری می‌نویسد مقصود نهایی که در طول عمر از تلاش‌های خود داشته‌ام در هیچ‌یک از آثار مکتوب من نوشته نشده است. اصلاً آنچه وی دریافت کرده است از نوعی نیست که بتوان نوشت (افلاطون، مجموعه آثار، نامه هفتم). در مقام اندیشه‌ورزی گویی که اندیشمند چیزی نزد خود دارد و هر چه شرح و بسط و توضیح می‌دهد، همه در حد تمهیدات و حداکثر برای برانگیختن مخاطب است تا وی خود بدان نایل آید. این نکته را در توضیحی که سقراط از نقش خود در گفتگو می‌دهد نیز منعکس است. سقراط درست مانند مادرش مامایی می‌کند. در عرفان این برداشت شدت بیش‌تری دارد:

معانی هرگز اندر حرف ناید	که بحر قلزم اندر ظرف ناید
حرف و صوت و گفت را بر هم زنیم	تا که بی این هر سه با تو دم زنیم
هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن

اصلاً رهایی و نجات و بشارت از آن کسی است که در نوشته و گفته

نماند:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست ولی محرم اسرار کجاست

علی‌رغم اینکه همه می‌نویسیم و هیچ کس هم نمی‌گوید ننویسیم می‌توانیم بپرسیم که چرا می‌نویسیم. اگر با این پرسش، جدی روبه‌رو شویم، نوشتن و زبان اندیشیدن و ادبیات همه معانی دیگر خواهند یافت. شاید در آن صورت به زبان و وضع زبان در این زمانه نیز به گونه دیگری بیانیشیم. با این همه نوشتن و با این روش نوشتن و این نحو استفاده از زبان، زبان به کجا می‌رود. آیا بین وضع زبان و وضع اندیشه مناسبتی هست؟ التفات جدی به علت و انگیزه‌های نوشتن‌مان چه بسا ما را ملتفت نحوه اندیشیدن و عالمی سازد که در آن زندگی می‌کنیم. آیا می‌توان زبان را آینه اندیشه و وضع آن را نمودی از وضع اندیشه و وضع انسان تلقی کرد؟ آیا می‌توان برای زبان وضع سلامت و مرضی قائل شد؟ آیا می‌توان به تفکیک وضع قوت و ضعف زبان از یکدیگر اعتقاد داشت؟ شاید در این افق بدانجا رسیدیم که آنکه نمی‌داند چرا می‌نویسد، نمی‌داند که چرا زندگی می‌کند. البته انتظار نداریم که همه بدانند که چرا می‌نویسند، این می‌تواند نشانه فقر آن زبان باشد.

گفتیم که در هیچ زمانی نوشتن در زندگی انسان‌ها شأنی همپای نوشتن در زمان ما نداشته است. اما مطلب دیگر تفاوت نقش نوشتن در ملت‌ها است. پژوهش‌های مورخان تأیید می‌کند که ایرانیان باستان علی‌رغم فرهنگ درخشانی که داشته‌اند، فرهنگ غالب‌اشان فرهنگ شفاهی بوده است. اگر گزارش‌های یونانیان از ایرانیان آن‌هم در مقام یک مراقب و رقیب نبود، چه بسا ما اندک اطلاعی از فرهنگ ایران باستان داشتیم؛ و چه بسا فرهنگ و تمدن ایرانی عظمتی بیش از آنچه که اکنون از آن سراغ داریم داشته است. شگفت آن است که در تمدنی که بعد ایرانیان براساس اسلام بنا می‌کنند باز پیامبر این دین اُمی است. پیامبر اسلام هرگز ننوشت. اُمی بودن را اغلب در مقابل با سواد بودن قرار داده‌اند. باسواد کسی است که می‌تواند

واژه‌ها را بر کاغذ آورد و سوادى بر کاغذ ایجاد کند. اما همین پیامبر اُمى مؤسس فرهنگ و تمدنى شد که بیش از هر تمدن و فرهنگ دیگر به نوشتن و کتابت اهمیت دادند و بزرگ‌ترین باسوادانش شرح کلام او یا شرح کلامى که او حامل آن بود دادند. مى‌گویند که در ادیان الهى نوشتن به رسولان الهى نسبت داده نشده است.

چرا در زمان ما نوشتن شانى دیگر یافته است؟ آیا پاسخ پرسش به نحوه نگاه و فهم ما از خویشتن، ماندگارى، زمان و تاریخ برنمى‌گردد؟ مگر ماندن به نوشتن است؟ مگر جاودانگى بدان است که آیندگان از سرگذشت ما مطلع شوند و در ذهن آنان نقشى از ما بماند؟ آیا اگر بنویسیم مى‌مانیم و اگر ننویسیم از یاد مى‌رویم و فراموش مى‌شویم و لذا از بین مى‌رویم؟

اما از خود بپرسیم. آیا موجودات و تاریخ و گذشتگان به نسبت ماست که وجود دارند و بوده‌اند؟ چگونه است که عالم و آنچه بوده است را به نسبت خود مى‌سنجیم؟ گاهى در پس چنین تأملاتی بر ما کشف مى‌شود که چقدر سوژکتیو مى‌اندیشیم. در عالم جدید همه چیز به نسبت انسان، آن هم انسان فاعل شناسا سنجیده مى‌شود. يعنى هر چه به ادراک من بیايد هست والا نیست. اغلب دایره موجودات را دایره دانایى‌هاى خود مى‌دانند. موجوداتی هستند که به ادراک من آیند. اینکه دکارت گفت: «مى‌اندیشم پس هستم»، مى‌تواند این‌طور هم فهمیده شود که «هرچه به اندیشه من درآید هست. این به اندیشه درآمده ابتدا خودم و سپس سایر موجودات است». این تصور را با تصور هراکلیت مقایسه کنید. هراکلیت حکمت و معرفت راستین را از لوگوس مى‌دانست. مصدر و قوام موجودات و حتى معرفت به آنها من شناسا نیستم. در این تلقى موجودات هستند. نقش من در این میان مى‌تواند نیوشای سخن وجود بودن باشد. در این نحوه

اندیشه، شنیدن مهم‌تر از انشاء و نوشتن است. در این تصور و تلقی، هوس و عطش نوشتن نیست. اصل سخن‌شنوی است و نه سخن‌سرایی. اگر نوشتنی باشد در اصل نوشتن در وجود خویش است. صفحه وجود خویش را دفتر سخن لوگوس ساختن. این نگاه را در حکیمان و عارفان بسیاری از فرهنگ‌ها از جمله صوفیان ایرانی نیز می‌توان سراغ گرفت.

بشوی اوراق اگر هم درس مایی که علم عشق در دفتر نباشد
ویتگنشتاین با تأملات خویش در زبان زمینه نگاه‌های کاملاً متفاوتی به زبان را فراهم کرد. وی با تفکیک گفتنی و ناگفتنی نشان داد که چه بسا دریافت‌های ما که نشان دادنی‌اند و البته ناگفتنی. اما نشان نادادنی‌ها هم داریم. اگر همه آنچه را که به اندیشه ما درآمده، نوشته و گفته باشیم دیگر پرسش و ابهام و نیندیشیده شده‌ای نمی‌ماند. همه ما با اندک رجوعی به خود اقرار می‌کنیم دایره دریافت‌ها، پرسش‌ها و دغدغه‌های ما همان دایره گفته‌شده‌ها حتی سکوت‌مانده‌های ما نیست. باهمین اقرار است که سکوت هم از شؤون انسان می‌شود و اهمیت پیدا می‌کند. گفتن و سکوت هر کدام نمودهایی از ما و هستی ما هستند. سکوت هم وجهی از ما و نحوی از ظهور ماست. تأمل در «نوشتن» ما را متوجه وجه دیگری از خویش که ننوشتن و سکوت و «ننوشتن نتوانستن» است نیز می‌سازد.

دوباره به وضع نوشتن و نقش آن در زمان خویش نظر کنیم. دانش‌آموزان از ابتدا شروع به نوشتن می‌کنند. ابتدا می‌نویسند که نوشتن را بیاموزند. بعد با خواندن نوشته‌های دیگران بر دانش خود می‌افزایند. تصور همه این است که در گردونه خواندن نوشته‌های دیگران و نوشتن که قرار گرفتیم، می‌توانیم سهمی در افزایش دانش بشر و ترقی و بهبود زندگی ایفا کنیم. دانشجویان پس از چند سال خواندن دانش‌های یک یا چند رشته،

برای اثبات شایستگی خود در آن رشته شروع به نوشتن می‌کنند. در مراحل بالاتر تحصیل باید در زمینه‌ای که تا کنون چیز نوشته نشده است، مسأله‌ای بیابند و چیزی بنویسند. آیا حفظ و بهبود وضع زندگی انسان‌ها به تداوم این روش است؟ با این وضع همه در حال افزایش دانش و توانایی‌های بشریم. آیا در این تصور از انسان معاصر می‌توان شک کرد؟ آیا ارزش ندارد که در همین تصور از خویشتن توقف کنیم؟ آیا زمانه و عاداتی که بدان دچاریم مانعی برای اندیشیدن در آنچه بدان مشغولیم نشده است؟ آیا بر این باور بمانیم که انسان برای بهتر زیستن و حل مسائل باقی مانده به افزایش دانش و قدرت خویش نیاز دارد؛ پس پژوهش کنیم و بخوانیم و بنویسیم؟



مقوله زیباشناسی جلال و مضامین جلالی در شعر حافظ

حکمت‌اله ملاصالحی*

موضوع نوشتار حاضر برای مجموعه‌ای که از محضر خواننده گرامی می‌گذرد به دو دلیل موجه گزیده شده است. نخست ارج نهادن به زحمات استادی پرمایه و نویسنده‌ای تواناست که ماهیت شعر و شاعری، هنر و هنرمندانی، ذوق و زیبایی بیش از برخی دیگر از معلمان فکر و فلسفه جامعه معاصر ما مشغله و دغدغه فکری‌اش بوده و در نقد و تحلیل آنها کتاب و مقاله نوشته و سخن گفته و برای نسل‌هایی که از پی می‌رسند از خود اثر به میراث نهاده و این مجموعه نیز

با نام ایشان آذین بسته شده است.
 انگیزه دیگری که در انتخاب عنوان نوشتار حاضر مؤثر بوده
 خلایی است که در نقد و تحلیل جنبه‌های زیباشناختی شعر
 حافظ از منظر مقوله‌های زیباشناختی (Aesthetic
 Categories) به‌ویژه مقوله زیباشناسی جلال (The
 aesthetic category of sublime) و مضامین جلالی یا
 امر والا احساس می‌شده است.

دیوان حافظ و یا به تعبیر خود او «طربنامه عشق» [۱] نگارستانی غنی،
 پرمایه، زنده و رنگارنگ از مضامین جلالی و جمالی پرلطف و تراژیک و
 طنز و تلاقی و ترکیب هماهنگ و عالی مقوله‌های زیباشناختی است.
 این مقوله‌ها یا انواع صور زیباشناختی به طریقی که در دوره جدید در
 حوزه رشته‌های زیباشناختی و تاریخ و فلسفه هنر مطرح شده و در نقد و
 تحلیل هنر و سنت‌ها و سبک‌های هنری و ذائقه زیباشناختی فرهنگ‌ها و
 دوره‌ها مورد توجه قرار گرفته در میان متفکران گذشته به لحاظ نظری
 چندان مطرح نبوده، مگر در میان متفکران عهد باستان هلنی که در هستی
 و چیستی یا ماهیت شعر و هنر و ذوق و زیبایی و خلاقیت برای نخست بار
 مباحثی را دامن زده و سعی کرده‌اند قاعده‌ها و قالب‌های نظری مشخصی
 را تدوین کنند و تعاریف جامع‌تری را نیز درباره زیبایی و ماهیت هنرها ارائه
 دهند. کتاب شعر یا بوطیقای [۲] ارسطو را در همین رابطه می‌توان از آثار
 فوق‌العاده مهم و دستاوردهای فکری و فلسفی ماندگار این دوران دانست.
 حتی مفهوم مقولات (Categories) را متفکران دوره جدید در حوزه
 مطالعات و مباحث فلسفه هنر و زیباشناختی از ارسطو وام گرفته و بر

پیشانی انواع یا صور زیباشناختی حک کرده‌اند.

متفکران عهد اسلامی این مقوله‌ها را می‌شناختند. برخی از آنها را نیز در پرتو اسماء و صفات الهی می‌فهمیدند. نظریه تجلی و علم الاسماء در حکمت و عرفان و فلسفه و کلام اسلامی در میان متفکران مسلمان همواره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ لکن به دلیل محوریت و سروری تفکر اشراقی و منظر و معرفت شهودی از هستی و یا به تعبیر آقای آشوری «شوریدگی عاشقانه و مزاج ضدیونانی عرفان شاعرانه» [۳] مجال فراهم آمدن زمینه‌های توسعه و بسط نظری و تدوین قاعده‌ها و قالب‌های فلسفی را درباره هستی و چیستی ذوق و زیبایی و هنر و خلاقیت محدود و مسدود می‌کرد و ضرورت ورود به نقدها و تحلیل‌های فلسفی را درباره ماهیت ذوق و زیبایی و خلاقیت به لحاظ نظری آن‌گونه که در دوره جدید مطرح شده هیچ‌گاه احساس نشد. به رغم چنین محدودیت‌هایی متفکران و هنرمندان عهد اسلامی آگاهی عمیقی از مقوله‌های زیباشناختی به طرزی شهودی و به طریق بازیگرانه داشتند. مسأله در میان اقشار متوسط اجتماعی و یا به مفهوم عرفی‌تر در میان مردم کوچه و بازار همواره به طریق دیگر مطرح بوده است. آنها در مواجهه یا تماس با پدیده‌ها، رویدادها و واقعیت‌ها یا اشیاء و آثار مشخصی که مورد پسندشان قرار می‌گرفته و احساس خاصی که از آنها داشته‌اند، برای بیان و ابراز حس، حالت یا انگیزتگی خود از اصطلاحات، مفاهیم، نشانه‌ها یا گزاره‌هایی استفاده برده‌اند که میان آنها قرابت، خویشاوندی و مناسبت و اشتراک معنایی وجود داشته است. برای مثال به این گزاره‌ها توجه کنید: چقدر سخن او زیبا و دلنشین است! چقدر فرش‌های ایرانی ریزبافت، ریزنقش،

خوش‌رنگ و ترکیب بوده و چه اندازه طرح‌ها، نقش‌ها و رنگ‌ها با دقت و ظرافت شگفت‌آور کنار هم چیده و ترکیب شده‌اند! این متن چه اندازه شیوا و رسا است! آن بنا چه بسیار پرشکوه و عظمت است! متانت، وقار و مهابت حیرت‌انگیزی در منش، رفتار و نگاه او احساس می‌شود! ملاحظت در لبخند و ناز در نگاه او موج می‌زند! و یا اصطلاحات و مفاهیمی همانند زیبا، خوش‌اندام، ظریف، ملیح، پرلطف، شکیل، خوشرو، باهیب، حیرت‌آور، پرشکوه، عظیم، فصیح، بلیغ، دلربا، دلگشا، دل‌باز، دل‌نشین، دل‌انگیز، غمزه، کرشمه، سوگناک، متناسب، متقارن، خوش‌آهنگ، خوش‌ترکیب، هماهنگ، چشم‌نواز و شمار متعدد گزاره‌ها، مفاهیم، اصطلاحات، ترکیبات و نشانه‌های مشابه دیگر نوع خاصی از نسبت، رابطه، مشاهده و احساس ما را از چیزها بازنموده و بیان می‌کنند که از تبار یا سنخ و نوع و خانواده همان نسبت، رابطه یا درک و دریافت و فهم ما از واقعیت که در حوزه‌های دیگر می‌شناسیم، نیست.

این نشانه‌ها، مفهوم‌ها، اصطلاحات، ترکیبات و گزاره‌های ذوقی و زیباشناختی علی‌رغم وجوه اشتراک معنایی مهمی که میان‌شان وجود دارد، هر کدام یا درست‌تر هر گروه، نوع خاصی از احساس و انگیزش ما را در مواجهه با نوع معینی از مقوله‌ها یا صور زیباشناختی آشکار می‌کند. به همین دلیل نیز هر کدام در گروه خاصی از مقوله‌های زیباشناختی به لحاظ مضمون، فحوی، حس، حالت و یا نسبت جای می‌گیرند. به دیگر سخن آن چیزی که دلربا و دل‌نشین و پرلطف و یا با ناز و غمزه و کرشمه و ملیح و ظریف و لطیف است، همان چیزی نیست که پرشکوه و باوقار و باعظمت و جلالت و مهابت است. بر همین سیاق آنچه زیبا و متناسب و متوازن و

هماهنگ و متقارن و خوش اندام است، همان احساسی را در ما برمی‌انگیزد که یک شی یا اثر به غایت ریزنقش و خوش ترکیب و رنگارنگ و سبک و فروزنده و تابناک. چابکی و چالاکی حرکات یک بچه شیر یک احساس را در ما برمی‌انگیزد و هیبت و وقار حرکات آهسته و آرام و حساب شده یک شیر نر احساس دیگری را. همین‌طور در پای ستون‌های بلند و خوش‌افراشته معماری شاهانه و پرشکوه تخت جمشید احساسی که در جان ما انگیزه و به حرکت درآمده و فعال می‌شود، دقیقاً همانی نیست که نگاه ما زیر بارش و درخشش امواج نورانی کاشی‌کاری‌های ظریف و خوش‌طرح و نقش فضای درون و بیرون مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان.

ادبیات و نمایش نامه‌های تراژیک اغلب حس همدردی، سوگناک و یا به تعبیر ارسطو پالایش (KATHARSIS) را در جان ما بیدار و فعال کرده‌اند. ادبیات، آثار و نمایش نامه‌های کمیک بالعکس خنده و هیجانات شاد را در ما به وجود آورده‌اند. تلاقی آنها نیز احساس خفته نوع سوم دیگری را در ما بیدار کرده است.

به منابع دینی، حکمی، عرفانی و متون ادبی و سنت شعر و نثر پارسی و عربی ایران عهد اسلامی که رجوع می‌کنیم با حجم عظیمی از اصطلاحات، ترکیبات، تمثیلات، مضامین و مفاهیم و گزاره‌های ذوقی مواجه می‌شویم که مؤید شناخت عمیق متفکران و صاحبان ذوق و هنر و نظر درباره مقوله‌های زیباشناختی و خصلت‌های بنیادین هر کدام است. مقوله زیباشناختی زشتی (The Aesthetic category of the ugliness) که حدود، کیفیت و خصلت‌های آن در گذشته به لحاظ نظری چندان شناخته نبوده است، مولانا با ژرف‌بینی خاصی آن را در مثنوی، در تقابل با مقوله زیباشناختی جمال (The Aesthetic category of the

(beautiful) وصف کرده و سروده است:

نقش‌های صاف و نقشی بی‌صفا	کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها
سرشت نقش عفريتان و ابلیسان زشت	نقش یوسف کرد و حور خوش
زشتی او نیست آن رادی اوست	هر دو گونه نقش استادی اوست
جمله زشتیها به گردش بر تند	زشت را درغایت زشتی کند
منکر استادی‌اش رسوا شود	تا کمال دانشش پیدا شود
زین سبب خلاق و کبر و مخلص است	ورنداند زشت کردن ناقص است
بر خداوندیش هردو ساجدند [۴]	پس از این رو کفر و ایمان شاهدند

هنرمندان معمار و خوش‌نویسان و مهندسان عهد اسلامی نیز از کیفیت و ویژگی‌های شماری از مقوله‌ها یا انواع صور زیباشناختی آگاهی داشته و در ایجاد فضاها و خلق حجم‌ها و شکل‌ها و صورت‌های بی‌بدیل متعین در انواع مقوله‌های زیباشناختی جلال، جمال و یا پرلطف و ظریف توفیق بسیار داشته و هنرمندی و روح آفرینندگی و ذائقه و منش زیباشناختی خود را در اوج بیان کرده‌اند. آنها پرورده دامن فرهنگ، سنت، مدنیت، دیانت و معنویت بودند که به آنها آموخته بود چه چیزی در کجا می‌باید نهاده شده و چه چیزی در کجا در رابطه و مناسبت با اجزاء و عناصر دیگر قرار گیرد تا در ترکیب هماهنگ و پیکروار میان آنها وحدت هستی، هرچند به شکل نمادین، زنده در بیننده القاء و احساس شود.

تلاقی، همسویی و اتفاق مقوله‌های زیباشناسی جمال، جلال و لطف از ویژگی‌های بارز و ممتاز هنر عهد اسلامی است. البته در شاخه ایرانی این هنر مقوله زیباشناختی ظرافت (The aesthetic category of the Graceful) و صور پرلطف، همواره بر دیگر مقوله‌های زیباشناختی غلبه

داشته است. حافظ این تلاقی و اتفاق مبارک را چنین می‌سراید:

حسنّت به اتفاق ملاحظت جهان گرفت آری به اتفاق جهان می‌توان گرفت [۵]

مقوله زیباشناختی جلال یا امر والا از جمله مقوله‌های مهم و به‌غایت پیچیده در قیاس با دیگر مقوله است. پیچیده از آن جهت که با حوزه‌های دیگر تجربه ما از هستی سخت درگیر می‌شود. پرسش از معنا و حقیقت هستی، مسأله ماهیت چیزها، امر ناشناخته، راز وجود، مواجهه بشر با امر قدسی و یا تجربه او از الوهیت و قداست، سر مهیب و پنهان در آن سوی چیزها، مسائل به غایت پیچیده ابدیت، سرمدیت، بیکرانگی و عدم همواره در روح، ضمیر و ذهن انسان نوعی احساس حیرت، مهابت و خشیت را برمی‌انگیخته است. تلاقی تجربه‌های ذوقی و زیباشناختی انسان که ماهیتاً شخصی و ارضایی و اقناعی‌اند با تجربه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی که اغلب استدلالی‌اند و از مقوله صدق و کذب، در زیباشناسی جلال برجسته‌تر از مقوله‌های دیگر تجربه شده است.

اساساً وجود آدمی و یا آنکه روح، هر جا که به مرز رسیده و خود را در کرانه‌ها یعنی در مرز و کرانه آن سو و این سو، بودن و نبودن یا وجود و عدم، کثرت و وحدت، عصمت و گناه و نهایت و بی‌نهایت یافته، جلالت و عظمت نهان در کنه رازآلود وجود را زنده و ژرف‌تر احساس کرده و زیسته است. تصادفی نیست که تجربه بشر عهد باستان از امر قدسی اغلب در فضاها، شکل‌ها و صورت‌های متعین در مقوله زیباشناسی جلال یا صور جلالی، زنده و ملموس‌تر از مقوله‌های دیگر زیباشناختی باز نموده و بیان شده است.

روح، ذهنیت و قوای ادراکی بشر عهد باستان با امر قدسی، الوهیت و مسأله راز هستی و نیستی به مراتب بیش از بشر دوره جدید که مست از

بادهای معرفت علم مدرن است، درگیر بوده است. خوف از بی‌نهایت که در کلام حافظ در درون عشق رازآلود، بی‌منتها و جان‌بخش بیان شده است، در روان و وجدان بشر دوره جدید معنای خود را از کف داده است. البته صور دیگری از تجربه امر والا در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زیباشناسی بشر دوره جدید پدیدار شده که متناسب با شرایط جدید تاریخی است و هم متناظر با وضع وجودی و متقارن با نظام دانایی و روح دنیای مدرن.

مقوله زیباشناختی جلال یا امر والا به لحاظ نظری در میان متفکران عهد باستان چندان شناخته نبوده است. در تاریخ تفکر غرب، «لونگینوس» [۶] از نخستین کسانی است که سعی کرده پاره‌ای از ویژگی‌های امر والا یا مقوله زیباشناختی جلال را متعین در کلام یا سخن و سخنوری و متن توضیح دهد. در سده‌های آغاز دوره جدید جنبه‌های نظری این مقوله چندان شناخته نبوده است. به همین دلیل نیز هنر اروپای مسیحی و شرقی و همچنین اقوام دیگر چون همخوانی و مشابهت با هنر و ذائقه زیباشناختی عهد باستان هلنی - رومی که اساساً مبتنی و متعین در مقوله زیباشناختی جلال بود، نداشتند سخت مورد تحقیر و تحریف قرار گرفته و متفکران و زیباشناسان این دوره اغلب تصویری غیرواقعی و ناراست از آنها ارائه دادند. با کشف نظری مرحله به مرحله مقوله‌های دیگر خصوصاً مقوله زیباشناختی جلال و صورت‌ها و مضامین جلالی و جلوه‌های امر والا در هنر اقوام و ادوار دیگر و توجه جدی‌تر به ماهیت تجربه انسان از امر والا و کیفیت حس و حالتی که فضاها، حجم‌ها، شکل‌ها، صورت‌های متعین در مقوله زیباشناختی جلال در مخاطب برمی‌انگیخته سبب شد تا

دیدگاه‌های توأم با تحریف و تحقیر متفکران و مورخان هنر سده‌های رنسانس و روشنگری در باخت‌ر زمین سخت مورد تجدید نظر قرار گرفته و جای خود را به مناظر انتقادی، تحلیلی و بی‌طرفانه‌تر بسپارد. حتی «ولفلین» [۷] سعی ورزیده تا تاریخ فلسفه هنر خود را بر پایه جابه‌جایی ادواری مقوله زیباشناختی جمال و جلال بنیاد نهاده و این یک را مولود منش هنرمندانه و ذائقه زیباشناختی و تمایلات هستی‌شناسانه دورانی معرفی کند که در آن خداباوری و خدامحوری و تجربه انسان از الوهیت و امر قدسی بر فرهنگ و تقدیر تاریخی آدمی غلبه داشته، چنان‌که هنر اروپای عهد مسیحی. و آن یک را فراورده سنت و مدنیت دورانی بیندازد که در آن انسان‌باوری و انسان‌محوری بر اندیشه و خرد و هستی‌شناختی و ذائقه زیباشناختی بشر سروری کرده و سیطره داشته است.

علی‌رغم مباحث سنگینی که در یک سده اخیر متفکران، مورخان، فیلسوفان هنر و زیباشناسان در محافل فکری و علمی غرب درباره کیفیت و ماهیت امر والا (the sublime) و والایی (the sublimity) و مقوله زیباشناختی جلال مطرح کرده و دامن‌زده و کوشیده‌اند مناسبت آن را با دیگر مقوله‌ها و همچنین کیفیت و ماهیت نوع خاصی از احساس و حالت و تجربه‌ای را که در مخاطب برمی‌انگیخته توضیح دهند، در جامعه فکری معاصر ما با توجه به حجم عظیم منابعی که متفکران مسلمان خصوصاً ایرانیان مسلمان در عهد اسلامی از خود به میراث نهاده‌اند، این مقوله به مثابه یکی از کلیدی‌ترین و مهم‌ترین مقوله‌های زیباشناسی در نقد و تحلیل آثار هنری و منش هنرمندانی و ذائقه زیباشناختی عالم ایرانی که هم بر زیباشناسی جمال در همه دوران‌ها نظر داشته، هم بر مقوله زیباشناسی

جلال و صور پرلطف و ظریف به لحاظ نظری مورد توجه قرار نگرفته است. شعر حافظ نگارستانی از انواع مقوله‌های زیباشناسی جمال، جلال، ملاحه، تراژیک و طنز است. البته در همه غزلیات و دیوان او همیشه مقوله و صورت غالب و سروری با مقوله زیباشناسی جمال است. از این منظر شعر حافظ را همانند پارتنون در معماری عهد باستان هلنی می‌توان نمونه عالی تعین مقوله زیباشناسی جمال در کلام و شعر دانست. همبودی را که آقای دکتر شفیع کدکنی [۸] میان تجربه‌های عرفانی و جمال‌شناسی ملاحظه کرده‌اند، شعر حافظ به‌طور اخص و ادبیات عرفانی ایران عهد اسلامی به‌طور کلی، آن را تایید می‌کند. اما نمی‌توان آن را به کل تجربه‌های عرفانی و ذوقی و زیباشناختی در سراسر جهان تعمیم داد. تلاقی، همزیستی و اتفاق تجربه‌های عرفانی و اشراقی با تجربه‌های ذوقی و زیباشناختی در عهد اسلامی که نمونه عالی و کمال آن را در حافظ مشاهده می‌کنیم، به این معنا نیست که چنین اتفاق و تلاقی در حیات معنوی، ذوقی و فکری همه فرهنگ‌ها و ملت‌ها مطرح بوده و اتفاق افتاده است. به‌رغم مشابهت‌ها و مناسبت‌های محسوس میان تجربه‌های عرفانی و اشراقی و ذوقی و زیباشناختی، از شواهد موجود چنین استنباط می‌شود که آنها دو تجربه، نسبت، رابطه و مواجهه متفاوت آدمی را با «واقعیت» بازنموده و بیان کرده‌اند. برای مثال در همه تجربه‌های عرفانی نوعی احساس از ماورا و مواجهه با امر ماورایی، متعالی یا غیب و باطن «چیزها» را می‌توان پیگردی، لایه‌نگاری و مشاهده کرد. همه تجربه‌های عرفانی رازورز و اسرارآلود و با سر در می‌تنند. در همه تجربه‌های عرفانی حرکت از بیرون به درون و از ظاهر به باطن امور را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. به دیگر

سخن، تجربه‌های عرفانی همیشه به ژرفا نظر داشته و ژرف‌کاو و تجربه‌اعماق‌اند. در مقابل تجربه‌های ذوقی و زیباشناختی تجربه‌های اوج بوده و هیجانات ما را بیرون می‌ریزند. در مقوله زیباشناسی جلال است که تلاقی و اتفاق دو تجربه را زنده‌تر از مقوله‌های دیگر زیسته‌ایم. هر دو تجربه هم عرفانی و اشراقی هم ذوقی و زیباشناختی، در خلاقیت مشترک‌اند لکن تجربه‌های عرفانی فی‌نفسه به ساختن و خلق خود آدمی نظر دارند نه خلق این یا آن اثر. در تجربه‌های ذوقی و زیباشناختی و کنش‌های هنرمندانه آدمی محوریت با خلق اثر است نه ساختن و آفریدن خویش و خودسازی. همه تجربه‌های عرفانی تجربه‌های کرانه‌ای و مرزی‌اند. تجربه‌های ذوقی و زیباشناختی همیشه چنین نیستند. وقتی گفته می‌شود تجربه‌های عرفانی و ذوقی و زیباشناختی و دینی تجربه‌های شخصی‌اند، این مفهوم اگر درست فهمیده نشود می‌تواند سر از مغالطه‌های هول‌انگیز برکشد. شخصی بودن چنین تجربه‌هایی خدشه و خللی بر جامعیت آنها وارد نمی‌آورد. لکن جامعیت و کلیت آنها از مقوله و سنخ تعمیم‌های علمی و کلیت‌های فلسفی نیست. تجربه‌های عرفانی یا اشراقی و ذوقی و زیباشناختی و یا آیینی و قدسی اگر صرفاً شخصی می‌بودند و در منطقه‌ها و زیستگاه‌های تجربه‌های شخصی محصور و مسدود و محبوس می‌شدند، دلیلی نمی‌توانست وجود داشته باشد ما را برانگیخته و احساس مؤانست با آنها کنیم. اگر تجربه پیامبرانه نیز محدود و منحصر به تجربه شخصی او می‌شد، دعوت‌های پیامبرانه نیز معنای خود را از کف می‌داد. اینکه ارسطو تأکید می‌کرد شعر، فلسفی‌تر از تاریخ است، مراد او همین تجربه عام و فراگیری است که از درون تجربه‌های شخصی شاعر و هنرمند می‌تراود. به این معنی که در

درون تجربه‌های ذوقی و شخصی ما نیز جامعیت و کلیت همیشه هست، لکن این جامعیت از سنخ تعمیم‌های انتزاعی علمی نیست که در دوره جدید تحت عنوان قوانین کلی متداول و رایج شده است.

علی‌رغم غلبه مقوله زیباشناسی جمال بر شعر حافظ، مضامین جلالی نیز در دیوان این عاشق شوریده و رند خراباتی و حیرت‌زده فراوان مشاهده می‌شود. همین‌طور صور و مضامین مقوله‌های دیگر نیز در کلام او کم نیست. حافظ این مقوله‌ها را عمیقاً می‌شناخته و در دیوان خود هرگاه که مقتضی بوده از آنها بهره جسته است.

جمالیت معجز حسن است لیکن حدیث غمزهات سحر مبین است [۹]
چنان که می‌دانیم از مشخصات مهم مقوله زیباشناسی لطف یا ظرافت (The aesthetic category of Graceful) و ملاحه یا ناز و غمزه، جذابیت مسحورکننده آن در مخاطب است.
یا:

خوش می‌دهد نشان جمال و جلال یار خوش می‌کند حکایت عز و وقار دوست [۱۰]
و یا:

اگر چه حسن‌فروشان به جلوه آمده‌اند کسی به حسن و ملاحه به یار ما نرسد [۱۱]
به هر میزان که مقوله زیباشناسی جلال، ایده و معنا را در هنرهای تجسمی در ماده و صورت، البته صورت‌های کیفی همانند معماری اهرام یا تخت جمشید بازنموده، مقوله زیباشناسی جلال و صور جلالی در کلام، سنگینی، وقار و وزانت ایده و معنا را در مضمون یا غرایب، بلاغت و رسایی لفظ بیان کرده است.

کتب مقدس، به‌ویژه قرآن، مشحون از آیات با مضامین عمیقاً جلالی

است. حتی شماری از سوره‌های قرآن از آغاز تا انتها با مضامین جلالی بیان شده و در صورت نیز کلمات از غرای، سنگینی و وزانت و بلاغت و مهابت جلالی خاصی برخوردار هستند. در موسیقی نیز سازهایی را می‌شناسیم که اساساً دارای طنین و وسعت جلالی‌اند. این سازها به لحاظ زیباشناختی در مقوله زیباشناسی جلال یا امر والا جای می‌گیرند. «شوپنهاور» نیز موسیقی را مناسب‌ترین هنر در بیان مقوله زیباشناسی جلال می‌دید. دهل و دف را می‌توان از جمله سازهای جلالی دانست. اساساً صدای دهل همانند رعد گویی از آسمان به زمین می‌آید و وسعت آسمان را نیز در ذهن القاء می‌کند. در مقابل سازی که آن را در عروسی‌های سنتی ایران اغلب همراهی می‌کند صدای بم و زیر آن بیش‌تر ریتم تند و سبک و شاد و ظریف را که از ویژگی‌های مقوله زیباشناسی ظرافت است بیان می‌کند. هر اندازه آن یک نماد نرینگی و آسمانی است، این یک نماد مادینگی و زمینی. حضور این دو ساز در عروسی‌های سنتی ایران با چنین مشخصاتی نمی‌تواند اتفاقی بوده باشد.

انسان وجودی مرزی است و حافظ شاعر مرزها و کرانه‌هاست. شعر او غنی از مضامین، اشارات، رمزها و تمثیل‌ها و مفاهیم مرزی است. عدم، وجود، هستی، نیستی، پرگار، دایره، کرانه و مفاهیم و مضامین متعدد دیگر از این دست، همه مؤید تجربه‌های مرزی این رند خراباتی و عاشق شوریده است. در تجربه‌های عرفانی مقام حیرت، مقام رفیعی است. به هر میزان که خود را در مرزها و کرانه‌ها یافته‌ایم، زنده و عمیق‌تر نیز مقام حیرت را تجربه کرده‌ایم. از ویژگی‌های مهم و بنیادین امر والا و صفت جلالی بیدار کردن حیرت، بهت‌زدگی، هیبت توأم با خوف و خشیت آمیخته با احترام که در

تجربه‌های دینی سر از تعبد و نیایش و پرستش برمی‌کشد، بوده است. حافظ هرگاه که خود را در مواجهه با راز، کنه ناشناخته، بیکران و ناپیدای وجود یافته، شعرش با مضامینی جلالی‌تر سروده شده است.

از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود ز نهار از این بیابان وین راه بی نهایت [۱۲]
یا:

من گدا و تمنای وصل او هیئات کجا به چشم بینم خیال منظر دوست [۱۳]
یا:

راهی ست راه عشق که هیچ‌اش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست [۱۴]
و یا این غزل که یکپارچه از آغاز تا انتها با مضامین جلالی آغاز و با همان مضامین نیز به پایان می‌رسد:

عشق تو نهال حیرت آمد	وصل تو کمال حیرت آمد
بس غرقه حال وصل کاخر	هم با سر حال حیرت آمد
نه وصل بماند و نه واصل	آنجا که خیال حیرت آمد
یک دل بنما که در ره او	بر چهره نه خال حیرت آمد
از هر طرفی که گوش کردم	آواز سؤال حیرت آمد
شد منهزم از کمال عزت	آن را که جلال حیرت آمد
سر تا قدم وجود حافظ	در عشق نهال حیرت آمد [۱۵]

حیرت مقامی است که هر وجودی شایستگی حضور یا رسیدن و زیستن در آن را ندارد. حتی برخی دوره‌ها و فرهنگ‌ها و سنت‌های فکری نیز قابلیت، ظرفیت و شایستگی حضور در چنین مراتب و مواجهه با چنین تجربه‌هایی را نداشته‌اند. حافظ تجربه مرزها و کرانه‌هایی است که تارهای

ظریف روح و لایه‌های نهان‌تر جان هر انسان عاشقی را می‌تواند مرتعش کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد این بیت حافظ است:

حافظ آنروز طربنامه عشق تو نوشت که قلم بر سر اسباب همه عالم زد
بهالدین خرمشاهی، *حافظ‌نامه*، بخش اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶
ص، ۵۹۶، غزل ۸۶

2. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ.Περι Ποιητικής

۳. داریوش آشوری، *عرفان و زندگی در شعر حافظ*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳.

۴. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۵۴۳ - ۲۵۳۷.

همچنین بنگرید: ح. ملاصالحی، «مقوله زیباشناسی ظرافت و برخی از صور آن در
دوره صفویه»، گلستان هنر، ۱۳۸۵ ش ۵، ص ۱۵ - ۱۰.

۵. بهالدین خرمشاهی، *حافظ‌نامه*، ص ۴۲۰.

6. ΝΙΑΡΧΟΣ,Κ.Διονυσίου Λογγίνου,περι Υψους

,Αθηναι,Κρδαμิตσα,1986, 6

7. ΜΙΧΕΛΗ,Π. Η αισθητική της Βυζαντινής Τέχνης,

Αθηναι,1972,σελ.289 - 332, 7

۸. محمدرضا شفیعی کدکنی، *دفتر روشنائی از میراث عرفانی: بایزید بسطامی*، تهران:
سخن، ۱۳۸۵، ص ۱۸ - ۲۱.

۹. دیوان حافظ، تصحیح دکتر اکبر بهروز و دکتر رشید عیوضی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶
ص ۵۳.

۱۰. همان، ص ۶۴

۱۱. همان، ص ۱۶۱.

۱۲. همان، ص ۹۹.

۱۳. همان، ص ۶۳.

۱۴. همان، ص ۷۸.

منابع

- Boyd, M. J. 1957. "Longinus, the philosophical discourses and the Essay on the sublime", in CQ, N.S.VII.
- Brody, J. 1958. Boileau and Longinus, Geneva.
- Burke, E. 1975. *A philosophical Inquiry into the origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London.
- Sircello, G. "How Is a Theory of the Sublime Possible?", in, *The Journal of Aesthetics and Art criticism*, 51:4, Fall 1993, pp. 541 — 549.
- Niarchos, C. " The beautiful and the Sublime: From Ancient Greek to Byzantine Art and Thought" in *Diotima*, part II, 10 1982.
- Weinberg, B. 1960. "Translation and Comments of Longinus " On the Sublime " to 1600", a Bibliography, in *Modern Philos*, 47, pp.145 — 151.



«پرسش از غرب» در ساحت بیداری اسلامی

موسی نجفی*

نمی‌دانم چرا این‌طور است ولی وقتی اسم استاد عزیز و معظم جناب دکتر داوری آورده می‌شود بی‌اختیار مجموعه‌ای از واژه‌ها و مفاهیم از جلوی چشم انسان عبور می‌کند، واژه‌ها و مفاهیمی که در منظومه فکری و ذهنی جناب ایشان همچون زنجیره‌ای مرتبط و حلقه‌های به هم پیوسته قرار دارند. فهم این واژه‌ها و ارتباط آن با یکدیگر نیز لااقل برای همچو منی قصه فکری خاص خود را دارد و حکایت درک آن مثل سایر مفاهیم و کلمات نیستند که با یکبار خواندن و یا شنیدن بتوان به کنه و بن آن رسید؛ حتی شاید در برخی موارد این‌طور هم نیست، که انسان فکر کند نمی‌فهمد و قابل فهم هم نیست بلکه در عین حالی که فکر می‌کند می‌فهمی و حتی

*. استادیار اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

باید بفهمی نوعی دعوت پنهان و آشکار برای «فهم بیش‌تر» را از مخاطب طلب می‌کند و این کشش اولیه و دعوت ثانویه و البته کوشش و تلاش از طرف مقابل مجموعه‌ای را به وجود می‌آورند و رفت و برگشتی را تولید و ایجاد می‌نمایند که شاید حرکت عمقی ذهن و گذار از سطح را بتوان بدان اطلاق نمود؛ حرکتی برای ذهن که لااقل اکثر فلسفه‌خوانده‌ها و حتماً تمامی فیلسوفان مدعی‌اند «می‌توانند» و «باید» انجام دهند و اصلاً مهم‌ترین رسالت و حرفه‌شان همین فقره است، اما اینکه از این قافله و از این داعیه چه تعداد موفق‌اند و از آن کم‌تر چند نفر انگشت‌شمار به مقصد و مقصود می‌رسند خود داستان دیگری دارد.

اگر مزاح تلقی نشود، آدم وقتی با فلسفه‌خوانده‌ها روبه‌رو می‌شود می‌تواند فکر کند با آدم و یا اشخاصی روبه‌رو می‌شود که به قول قدیمی‌ها نصف بیش‌تر قدشان زیر زمین است و قسمت ناپیدای وجودی‌شان بیش از قسمت روی زمینی و آشکارشان است حتی به خاطر «قلمبه و سلمبه» بودن واژه‌های فیلسوفان برخی از اصحاب جوان‌تر و فیلسوف‌نماتر این گروه سعی دارند اگر هم چیزی در زیر زمین ندارند به نحوی نشان دهند و یا وانمود کنند که چیزی برای پنهان کردن دارند. اما حکایت فیلسوف عزیز مقاله ما و حکایت روی زمین و زیرزمینی‌اش نیز به نحو خاص خود است. او که دیگر نه جوان است و نه فیلسوف‌نما، نه دعوت به خود می‌کند و نه... به همه اینها اگر ثقل کلام و «تقیه تحمیلی» یک دهه اخیرش را هم اضافه کنیم، آن وقت با مجموعه‌ای در روی زمین و زیرزمین مواجه می‌شویم که در عین شفافیت و صداقت، پیچیده و عمیق و پر راز و رمز است. اما در این قسمت هم همچون مقولات قبلی یک برآیند و حاصل جمع خود را بیش‌تر از همه نشان می‌دهد: دعوت به «تفکر و تأمل و

تعمق».

این نشانه‌ها و شاید نشانه‌های دیگر باعث شده است که استاد در بیرون از کلاس رسمی فلسفه و قافله و کاروان فلسفه‌خوانده‌ها جذابیت فوق‌العاده‌ای یافته باشد و یا برعکس، خواننده‌ها و مخاطبان غیر فلسفی را بدون آنکه خودشان خواسته باشند، و یا توجه داشته باشند به عالم فلسفه و فلسفه‌ورزی وارد نماید؛ عینک او را به چشم خود زده با آن به تماشا روند ولی در عین حال خود متوجه نشده دوباره به عالم قبلی برمی‌گردند.

از تماشای «عالم» و یا عوالم در اندیشه دآوری سخن گفته شد، شاید این هم از مصادیق همان فرهنگ‌واژه‌ها و دانش‌واژه‌ها و زنجیره‌هایی خاص باشد که ابتدای کلام عنوان گردید. با دکتر دآوری می‌توان به عالم غرب، عالم شرق، عالم تجدد، عالم سنت... سفر نمود، اما رفتن به هر یک از این عوالم یک پیش‌شرط مهم دیگری هم دارد، داشتن مجوز و گذرنامه‌ای به نام «نسبت». در این سفر، در این رفت و برگشت، در این گذار، می‌توانی به غرب بروی، می‌توانی در شرق بمانی، اما نمی‌توانی به هر دو عالم تعلق داشته باشی؛ اینجا است که اگر بخواهی اینگونه باشی نهیب دکتر بر سرت فرود خواهد آمد که: «کسانی که به دو عالم تاریخی و به دو تاریخ تعلق دارند، یعنی میان دو عالم سرگردانند. می‌توان گفت در حقیقت بی‌عالم‌اند».

با این تفکر و در این منظر، با این منطق، می‌توانی همچون شرق‌شناسان در برج توهم و نفسانیت و انانیت غربی و غربیت خود بنشین و به تصرف شرق (بخوانید به تصرف حقیقت شرق) پرداز و یا در زمین آسیب‌دیده شرق باشی و اگر به درستی ترمیمش کرده باشی، با جسارت به

«پرسش از غرب» پردازی، بی‌آنکه همچون گروه اول به تصرف پرداخته باشی و همچون آنان به غرور فرعونى و جنون نرونى دچار شده باشی؛ اما در هر دو مورد، هر چند متفاوت از هم‌اند، تو در عالمى ساکنى و از عالمى به عالمى دیگر نظر مى‌کنی؛ پس «نسبت» برقرار مى‌کنی و لَوْ اینکه حقیقت این «نسبت‌ها» هم یکى نباشد، ولى به هر حال مبدأ و معاد معلوم است، راه مشخص است و رونده از هویت خود بی‌خبر نیست. راهى طى مى‌شود و مسیری پیموده شده، و این طى طریق همان قسمت مهم کم‌تر شناخته شده حقیقت تاریخ غرب و در این طرف تاریخ مبارزات شرق و یا بیدارى شرق نسبت به غرب است و اگر خوب دقت کنی و دقیق‌تر به وارسى در این منظومه پردازی، کمى ساکن باشی، سکونت کنی، عجله‌ای برای رفتن نداشته باشی، شاید بتوانی در محدوده آسیب‌دیده شرقی، آن هم از نوع ترمیم‌یافته‌اش، به حقیقت بیدارى اسلامى معاصر، تولد و رشد آن بهتر نظر کنی و در این تولد و رشد و بلوغ، در نسبى دقیق و نگاهى عمیق در آن سوى عالم غربى به حقیقت «پرسش از غرب» دست یابی.

در اینجا چند پرسش مهم به ذهن خطور مى‌کند. با مجموعه فرهنگ‌واژه‌های دکتر داوری چگونه مى‌توان بر وضعیت موجود خود در دنیای معاصر نظر افکند؟ پیوند آن با بیدارى اسلامى معاصر و فهم ماهیت آن و نسبت صحیح با عالم مدرن و تحولات جدید چگونه است؟ با نظر کردن به این حوزه فکرى کدام قسمت از تاریخ و شخصیت و هویت ما آشکار و یا آشکارتر مى‌گردد؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست مى‌تواند نوعی حرکت فکر و حتى تاریخ تفکر معاصر را نیز در پی داشته باشد. دکتر داوری وارث کدام و یا کدامین سنت فکرى است و قفل چه

تفکر یا تفکراتی با این کلید گشوده می‌شود؟ در این نظر اجمالی به راز و رمز گفته شده و رمزگشایی بعدی چه سنت و یا سنت‌های فکری دیگر، حتی رقیب و معارض و یا مکمل و متمم می‌توانند دیده شوند؟

جواب هر یک از این پرسش‌ها را می‌توان در مجموعه کتب دکتر دریافت و یا به آن نزدیک شد، اما مهم‌تر از جواب به این پرسش‌ها آنچه مورد توجه است طرح درست این پرسش‌هاست. اصولاً پرسش درست خود نصف جواب است. در دوره‌ای که ما زندگی می‌کنیم بسیاری سعی نموده‌اند به پرسش‌هایی پاسخ دهند، اما خوب می‌دانیم که آنان ابعاد مختلف و حقیقت این پرسش‌ها را دریافته‌اند؛ لذا در جواب دادن یا دچار شعار و موضع‌گیری‌های سیاسی شده و یا از آن قصدی غیر از گفت و شنود علمی دارند. ناگفته معلوم است در چنین فضایی نه شنونده، نه مخاطب و نه هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند با آن مسائل پیوند درستی برقرار کند و جواب سطحی دادن به این پرسش‌ها شاید بدتر از جواب ندادن باشد.

آنچه از مجموعه اندیشه دکتر برمی‌آید، افقی که پرسش‌های مذکور برای ما می‌گشاید، اگر درست با تأمل و تفکر نگریسته شود افق و افق‌های بعدی را برای ما خواهد گشود و هر یک از آن افق‌های دورتر، تعمق و دقت در افق‌های نزدیک‌تر را نشان می‌دهد. با این نگرش می‌توان گفت مجموعه اندیشه‌ورزی دکتر بیش‌تر از آنکه منظومه جواب‌های تازه باشد، منظومه‌ای از پرسش‌های صحیح و گاه پرسش‌هایی است که جواب دادن به آن نوعی آمادگی و تذکر را از مخاطب طلب می‌کند؛ با این وصف مناسب است برای دستیابی به فضا و یا زمینه فهم پرسش‌های مذکور به برخی واژه‌های فرهنگ‌نامه تخصصی دکتر داوری رجوع و فهرستی از آنها

را بیاوریم:

تذکر تاریخی، گسیختگی تاریخی و فرهنگی، تجدید عهد، هویت و بحران هویت، صورت تاریخی ناقص عصر جدید، تعلق تاریخی و صورت‌های تاریخی متعدد ما، شبه‌شریعت مدرن، عقل کارافزای و ابزارگرای مدرن، شرق‌شناسی و نظر ابژکتیو، قهر تکنیکی غربی، آزادی از قهر تکنیک، پرسش از غرب، طرح عالم جدید، ماهیت غرب و عالم جدید، کمال تاریخ، غرب و غربیت، مطلق شدن علم تکنولوژیک، موجودیت غرب، درک نیست‌انگار بحران تفکر غربی، طرح تجدید عهد اسلامی، حوالت تاریخی.

حال که سیری اجمالی در برخی واژه‌های مرتبط با این حوزه فکری داشتیم، مناسب است به طور مستندتر بحث را دنبال کنیم، پس بگذارید با چند جمله از مکتوبات دکتر مطلب را ادامه دهیم و رشته کلام را به دست آوریم:

«ساکنان عالم غرب نیازی به غرب‌شناسی ندارند و کسانی که به فکر غرب‌شناسی می‌افتند باید بیرون از آن عالم باشند و این بیرون بودن در عصر حاضر کاری دشوار است، زیرا تا نگاه و نظر و فکر و عقل و دل و جان از قید غرب آزاد نشود چگونه می‌توان غرب را در موضع متعلق شناسایی قرار داد... غرب‌شناسی صرفاً با آزادی از غرب ممکن می‌شود و آزادی از غرب، آزادی تاریخی و خروج از عالم غرب است... اکنون موجودیت غرب پرسشی بسیار مهم و شاید مهم‌ترین پرسش تفکر معاصر است... کسی می‌تواند مسأله غرب را طرح کند که به نحو حضوری احساس کند که قرار و آرامشی در خانه غرب به هم خورده است، به این

جهت تا قرن نوزدهم پرسش از غرب مطرح نشد و اکنون هم کسانی با طرح آن مخالف‌اند که تعلقی به قرن هیجدهم و ایده‌آل‌های آن دارند.»

«وقتی علم و تکنیک و هنر و سیاست متجدد را کمال متعلق به نوع بشر بدانند ناگزیر تصدیق کرده‌اند که غرب صاحب کمال است و کمال را باید از غرب فراگرفت و همه باید در راهی که غرب رفته است بروند آن وقت غرب پیرو مرشد و راهنما و مرجع در علم تکنیک و تدبیر امور و طرز زندگی است.»

با این مرور می‌توان به مقوله بیداری و انقلابی‌ای رسید که بیرون از عالم غربی اتفاق افتاده است. خاستگاه آن نیز عالم مدرن نبوده و حتی در افق عالم مدرن نیز تولد و رشد نیافته است. ایران نیز طی تاریخ بعد از مشروطیت نه در وضعیت مدرن که در پروسه مدرنیزاسیون قرار داشته است؛ لذا تصور خروج از عالم مدرن و پرسش از غرب در چنین شرایط تاریخی با مفاهیمی مثل پست‌مدرن نیز بعید به نظر می‌رسد. پس چگونه با وضعیت و انقلابی دینی مواجه می‌شویم که در حقیقت در متن خود دو مسأله مهم را اشعار می‌دارد، اندیشه دینی که در حقیقت بر هم زنده اندیشه سکولار بوده و نوعی بازگشت بشر به عالم قدس و توجه دوباره به آسمان برای زمین است و دوم، نوعی «جوهر افول‌یابنده» اندیشه غربی را می‌توان از آن نتیجه و سراغ گرفت.

در زمینه اولی بسیار گفته شده و حوزه‌های دینی و روحانی در جای خود به تفصیل این اجمال پرداخته‌اند، اما در مورد جوهر افول‌یابنده اندیشه غربی نه تنها به درستی به جایگاه و موقعیت انقلاب اسلامی پرداخته نشده است، بلکه طی سنوات و دهه اخیر نیز مقام‌های اجرایی و برخی مسئولان

سیاسی این انقلاب نیز به درستی به حقیقت این امر واقف نشده‌اند. انقلاب و بیداری اسلامی معاصر، که بسیار فراتر از اندیشه‌های یکصد سال گذشته امثال جمال‌الدین اسدآبادی‌ها و میرزای نائینی‌هاست، در کلام برخی مسئولان و چشم‌اندازها حتی از معیارها و شاخص‌ها و نقطه شروع قرن گذشته نیز عقب‌تر می‌رود و این بدان معناست که بسیاری نه فقط سیر تکاملی نهضت‌های بیداری اسلامی را از قرن گذشته تا به حال نفهمیده‌اند، بلکه ورود ایران به عالم مدرن را پس از مشروطیت نیز به درستی درک نکرده‌اند و در پی آن نیز مراحل و آسیب‌شناسی‌های بعدی را نیز نتوانسته‌اند مورد دقت قرار دهند. درک مذکور که در حقیقت رشد انقلاب اسلامی معاصر را در متن و بطن خود داشته است، هر چند یک‌سوی آن توجه به عالم قدس و ملکوت است اما روی دیگرش نوعی پرسش از غرب و خروج از عالم مدرن را به وضوح در پی داشته است. اینجاست که اندیشه دکتر داوری در توجه به عالم غربی، غرب‌شناسی و نیست‌انگاری غرب و حقیقت غربیت می‌تواند به شناخت بُعد دوم انقلاب اسلامی یعنی جوهره افول‌یابنده تفکر غربی یاری رساند و این تفکر به درستی یکی از مهم‌ترین حلقه‌های وصل این دو مهم است، راه تکامل بیداری اسلامی و وضعیت و موقعیت خاص ایران معاصر و درک تمامیت غرب و تاریخ غربی در اینجا معنا و مفهوم می‌یابد و آزادی واقعی از وضعیت نیست‌انگار عالم جدید در افق انقلابی معنوی و بازگشتی آسمانی و قدسی برای ملتی که تجربه شکست نیم‌بند مدرن مشروطیت را داشته است نوعی نگاه جامع‌تر از وضعیت گسیختگی تاریخی و بحران هویت را نشان می‌دهد. پرنکردن این خلا! فکری و درست و جامع ندیدن این افق تاریخی و فرهنگی در نسبیت

جدید شرق و غرب و یا ایران و اسلام با مدرنیته، باعث می‌شود انقلاب و بیداری تکاملی اسلامی و پرسش از غرب منتهی از آن در نظر، در عمل برنامه‌ریزان توسعه‌اندیش جامعه ایرانی را با نوعی ارتجاع و بحران هویت و غربزدگی مضاعف دچار سازد و این مسأله به مهم‌ترین مسأله فکری زمان ما مبدل شده است. نسبت ما و غرب، که در حقیقت به نسبت هویت و بحران هویت ارجاع شده و در حقیقت پرسش از غرب و مطلق ندیدن آن، خروج از نیست‌انگاری عالم غربی و گام نهادن در افق پیوستگی تاریخی یک‌سوی مسأله است و از طرف دیگر نوعی بحران هویت و رجوع به گسیختگی تاریخی و توقف در حال و هوای قرن هیجدهم و جزئی‌نگاری و توهمات اولیه پیشگامان عصر مدرن صورت دیگر مسأله است، که به درستی باید در نوعی نسبت جدید در مقوله پرسش از غرب و هویت امروز ما در پرتو بیداری اسلامی به درستی مورد نظر و تعمق قرار گیرد و صرف شعارهای توسعه و ملاک‌های کمی دوران مدرنیزاسیون بیش‌تر از آنکه لااقل در مبانی نظری رو به جلو باشد، نشان از نوعی ارتجاع برای انقلابی دارد که به عالم مدرن تعلق ندارد و ساحت وسیع‌تر از آن را می‌تواند ببیند.

این مقاله مدعی این نیست که مهندسان حکومت، جوانان عاشق پیشرفت، برنامه‌ریزان توسعه و حتی برخی روحانیون جوان اروپارفته می‌توانند و باید نوشته‌های مثلاً نقد غرب دکتر داوری را بخوانند و درک کنند و متحول شوند چرا که به قول استاد: «مردمی که می‌توانند به چیزی توجه کنند یا چشمشان چیزی را نمی‌بینند، همیشه قابل ملامت نیستند. چشم و گوش مردمان معمولاً چیزهایی را می‌بینند و می‌شنود که آن چیزها به کلی با جانشان بیگانه نباشد».

اما می‌توان گفت توجه به افکار و مجموعه و منظومه فکری گفته شده می‌تواند افق یا افق‌هایی را در انقلاب اسلامی معاصر و وضعیت نظری و آرمانی آن نسبت به وضعیت و حقیقت واقعی عالم مدرن و غرب باز نماید که ما نه تنها به تصحیح نسبت عملی خود بپردازیم، بلکه بتوانیم به تصحیح «صورت مسأله تاریخی» و فرهنگی زمان خود بنشینیم و بیش از آنکه انتظار جواب و یا دستورالعملی را داشته باشیم، درست اندیشه کنیم، دانسته‌های خود را بهتر درک کنیم، راه‌های طی شده را درست بفهمیم و برای راه‌های طی نشده عمیق‌تر فکر کنیم؛ آن وقت کمی بیش‌تر با دکتر داوری هم‌سخنی پیدا خواهیم کرد که می‌گوید: «ما چیزی را که با آن نسبیتی نداریم نمی‌بینیم و در نمی‌یابیم، شرط ادراک و شناخت تعلق است». البته شاید نتوان با تفکر داوری به تجدید عهد اسلامی و تغییر عالم مدرن ورود جدی پیدا نمود و در آن سکنی گزید، ولی می‌توان به خوبی به این حقیقت پی برد که: «بحرانی که در عالم کنونی وجود دارد، بحران تفکر غربی است. در این تفکر بشر به جایی رسیده است که دیگر هیچ امید و پناهی بیرون از خود ندارد. لازمه این وضع تفوق قدرت اراده و اراده به سوی قدرت است؛ اما این قوت و قدرت هر چه باشد، قوت و قدرت محال است و مآلاً در طریق نابودی و ویرانی و نیست‌انگاری قرار می‌گیرد... بشر اکنون در معرض خطری بزرگ قرار گرفته است و اگر نتواند راه تازه‌ای بیابد نابود می‌شود. درمان‌هایی که معمولاً برای مشکلات ذکر می‌شود عین بیماری است، وضع نیست‌انگاری را با صورتی از نیست‌انگاری نمی‌توان دفع کرد باید در جوهر نیست‌انگاری تفکر کرد تا مقدمات گذشت از آن فراهم آید.»

ماهیت تکنیک در نسبت ما با عالم و با چیزها ظاهر می‌شود. این نسبت در غرب با نوعی تحقق تاریخی و بستر تاریخی مواجهه و ادامه پیدا کرد، اما در کشور ما این‌گونه نبود و ما فقط وسایل و ابزار آن را دیدیم و پسندیدیم. هر چند این امر نشان از عقب‌ماندگی تاریخی تجددخواهان ما از غرب بوده و نوعی پریشانی و سرگستگی را آورده است. ولی یک نکته مهم در آن دیده می‌شود و آن اینکه چون بستر و مواجهه ما و غرب در قرون اخیر، طبیعی و تاریخی و اختیاری نبوده است و فقط در شرایطی خاص از گوشه‌ای خاص و به وسیله افرادی معلوم آمده است، به طور طبیعی، قهر و غلبه و سلطه آن کمتر آشکار است؛ لذا خیلی زود می‌توان نسبت و ارتباطی را که ایجاد کرده مورد مناقشه و تردید و سؤال و پرسش قرار داد و شاید این کار و این راه در خود غرب بسیار دشوارتر باشد.

البته اگر این چون و چرا باز به تقلید از خود غرب و با توجه به تاریخ غربی بخواهد صورت پذیرد، دیرتر و سخت‌تر ندای آن در اینجا شنیده می‌شود؛ ولی اگر از ورای فرهنگی دیگر و از منظر و عالمی جدا صورت پذیرد، چون «نسبتی جدید» ایجاد می‌کند که با نسبت عالم غربی و طرح تکنیکی آن متفاوت است، زودتر می‌تواند منجر به طرح پرسش از غرب شود.

از این رو نهضت‌ها و جنبش‌های اسلامی که در حقیقت درجاتی از بیداری اسلامی هستند خیلی زودتر اثرگذار می‌شود و طرح عالم مبتنی بر غرب و نسبت‌هایی که برقرار کرده را تصحیح می‌کند و تصحیح مذکور چنانچه با توسعه عالم دینی و راهبری اندیشه چندساختی قدسی در زمینه‌های مختلف زندگی صورت بگیرد به صورت حرکتی فراگیر و عمومی

درمی آید منشأ تحولات عظیم می گردد. این صورت مسأله مطروحه در محتوای پرسش از غرب دکتر داوری به خوبی دیده می شود.

این دیده شدن همان بُعد دوم بیداری اسلامی معاصر یعنی «جوهر افول یابنده تمدن غربی» است که بعد از شکستن سکولاریسم که اولین مرحله گفتمان مدرن است در زمان معاصر در حال انجام است. کامل شدن و ادامه درست این پرسش، بحران عالم غربی را برای ما آشکارتر و گسیختگی تاریخی ما را التیام و بحران هویت را برای ما به هویت مبدل خواهد نمود؛ در غیر این صورت گسیختگی تاریخی بحران هویت و «نیست انگاری مضاعف» دوباره در فرهنگ و تمدن ما رسوخ خواهد نمود. این صورت مسأله و این تعارض و بحران و حلقه اتصال این دو مهم به طور شفاف در اندیشه های دکتر داوری می تواند مورد کنکاش واقع گردد و اینکه اندیشه مذکور کشش و قابلیت و توانایی نگاه نمودن به این دو سو و دو افق را دارد. با این تفصیل می توان به درستی ادعا نمود که هر چند مارتین هیدگر آموزگار اولیه و سید احمد فردید آموزگار ثانویه جناب ایشان در این پرسش اساسی و راه طی شده بوده اند، اما بیداری اسلامی معاصر توانسته این گذار و نه توقف و این تکامل و رشد و نه مکث و تکرار را در اندیشه جناب ایشان ایجاد و تشدید نماید و توجه به همین واقعیت جامعه ایران و دنیای معاصر و درگیر شدن با سیر تفکر معاصر توانسته این توجه مهم را به نحوی ایجاد نماید که جاذبه و تأثیر کلام و قلم دکتر داوری نه فقط در مرز فلسفه و فلسفه خوانده ها متوقف نگردد، بلکه اثر و یا آثار آن بیرون از این حوزه بسیار چشمگیرتر و نمایان تر باشد.

بعد از تأمل در پرسش از غرب داوری و همدلی و همسخنی با وی این

پرسش برای ما بیرون از حوزه فلسفه رسمی و فلسفه‌ورزی پیش می‌آید که اگر حقیقت این پرسش، در نقد کلیت غرب و غرب مدرن «فروبستگی عالم قدس» و غلبهٔ انانیت و نفسانیت و سوژکتیویته است، رجوع مجدد به عالم قدس و چندساحتی دیدن عالم و غلبه نداشتن مطلق ساحت ماده و رفع این نیست‌انگاری، آیا با مرکب تعقل و اندیشه و فلسفه ممکن است یا اینکه خود این «گشایش» نیز عالم دیگری می‌طلبد و فلسفه و اندیشه در کنار مقولات دیگر، خود معنای تازه‌ای می‌یابد. اینکه دکتر داوری چند اندازه و تا کجا می‌تواند دیگر حوزه‌ها و ساحت‌ها را در این پرسش از غرب و گشایش عالم جدید ببیند و بدان عوالم ورود پیدا نماید، باید منتظر گشایش و حضور بیش‌تر آن بود. در کنار موضوع می‌توان گفت پرسش از غرب در اندیشهٔ مذکور تا کجا می‌تواند حضور ساحت «عقل جمعی قدسی» را ببیند. عبور از عالم مدرنیته و تذکر به وضع نیست‌انگاری کنونی و توجه درست به بحران عالم غربی یک مطلب اساسی است و ورود به عالم جدید و تذکر به ابعاد وجودی آن مطلب مهم دیگری است که «باید با اندیشه» دکتر داوری به بیرون از «اندیشهٔ مذکور» پرداخت؛ هر چند این اندیشه تا مرحلهٔ افق‌گشایی خود را نمایان می‌سازد و کم‌تر ادعا و نویدی برای بعد از آن دارد و یا حتی شفاف‌تر می‌توان گفت اندیشهٔ دکتر داوری در گام‌های بعدی دارای ابهام و کلی‌گری‌هایی است که شفافیت و روشنایی مراحل اولیه را ندارد؛ ولی همهٔ اینها باعث نمی‌شود که عظمت موضوع در قسمت اول کمرنگ گردد. به نظر می‌رسد در صورتی که مرحلهٔ مذکور به درستی فهمیده شود، می‌توان در افق بیداری اسلامی معاصر و در طرح درست پرسش از غرب با دکتر داوری هم‌کلام شد که «ما هویتی هستیم با امکانات نامحدود و نامتناهی».



گفت‌وگو با محمدرضا ریخته‌گران*

ابتدا لازم می‌دانم از فرصتی که در مجموعه نکوداشت استاد محترم، آقای دکتر داوری، در اختیار من قرار دادید تشکر کنم. وقتی قرار شد در مورد این استاد بزرگ سخن بگویم به یاد عبارات پایانی رساله فایدروس افلاطون افتادم: آنجا که افلاطون از کسانی صحبت می‌کند که روحی مستعد و مناسب برمی‌گزینند، در آن بذرهایی از جنس سخن می‌افشانند و با دیدن رشد و رویش بذرها شادمان می‌شوند. دکتر داوری برای سه نسل از فرزندان این سرزمین چنین کرده‌اند. در واقع ایشان معلم سه نسل بوده‌اند که من خود از نسل میانی هستم. پیش از من نیز کسانی و بعد از من نیز کسان دیگری یک چند در باغ دانایی ایشان به تفرج آمده‌اند. به یاد می‌آورم بیش از سی سال پیش وقتی برای نخستین بار در یکی از

کلاس‌های درس ایشان حاضر شدم، کلاس درس فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی بود، آن روز استاد از شعر نو سخن گفتند و از جمله فرمودند که من همه شعرهای شاعران نوپرداز را با یک غزل خوب حافظ تعویض نمی‌کنم. اگر بخواهم از نسبت استاد با تفکر فلسفی امروز در ایران سخن بگویم، از این مطلب شروع می‌کنم که در مورد استاد سخن بسیار است و می‌توان گفت ایشان یکی از آموزگاران تفکر فلسفی در دوره جدید هستند. کتبی که نوشته‌اند نشانگر حوزه وسیع تعلق خاطر ایشان است، درباره فارابی، افلاطون، توماس آکوئینی، نیچه و هیدگر. دکتر داوری در کتاب وضع کنونی تفکر به پریشانی اوضاع تفکر و پریشانی زبان فارسی امروز اشاره کرده‌اند و پریشانی تفکر را عین پریشانی زبان دانستند. همچنین یکی دیگر از تعلقات ایشان بررسی وضع امروز جوامع شرقی به خصوص جامعه ایران در مواجهه با مدرنیته و فرهنگ و معارف غرب است. چنان‌که در شماره‌های پیاپی نامه فرهنگ، که زیر نظر خود استاد منتشر می‌شود، ما شاهد مقالاتی در این خصوص از ایشان هستیم. از مضامینی که دکتر داوری همواره به آن توجه داشتند. مضمون بحران است و این مسأله در عنوان کتابی که چندین سال قبل نگاشته‌اند - *فلسفه در بحران* - دیده می‌شود. به هر حال حوزه وسیع تعلق خاطر استاد از زبان گرفته تا تفکر و وضع امروز ما و ادبیات و فلسفه و هنر است که به ایشان جامعیت خاصی بخشیده.

نکته دیگر شیوه فارسی‌نویسی استاد است به‌طوری‌که ایشان از معدود افرادی هستند که فارسی را خوب می‌نویسند و نثرشان در بسیاری از موارد با نثر مرحوم استاد زرین‌کوب هم‌عنان است. دریغ است که مسئولان تهیه

کتب درسی دبیرستانی تا کنون دانش‌آموزان را با نمونه‌ای از نثر ایشان آشنا نکردند.

استاد در جریان تفکر فلسفی ایران تأثیر تمام گذاشته‌اند و می‌توان گفت که دغدغه اصلی ایشان همواره تفکر فلسفی و تفکیک آن از اطلاعات و فضل فلسفی است. البته متأسفانه جامعه ما هرگز مجال توجه به سخنان حکمی اساتید را پیدا نکرده است، ولی روزی که ما به نسبت خود با غرب بیش‌تر بیاندیشیم، مطالعه آثار دکتر داوری ارزش بیش‌تری پیدا خواهد کرد. در خصوص جایگاه و مقام استاد در سنت آموزشی فلسفه دانشگاه تهران باید بگویم استاد در بین همکاران همواره از محبوبیت و احترام برخوردار بودند و در برخورد با شاگردانشان نیز با نهایت فروتنی رفتار می‌کردند.

فضل فلسفی استاد بر همکارانشان پوشیده نیست. به نظر من اساتید فلسفه معمولاً محبوب‌اند، ولی آن خصیصه اصلی دکتر داوری، توجه ایشان به تفکر فلسفی است.

از دیگر ویژگی‌های بارز استاد داوری، عدم اصرار بر صرف عقل و تفکر عقلانی است. به بیان دیگر، ایشان همواره نسبت به ساحات دیگر تفکر توجه داشتند و خود را درگیر گشودن عقده‌های فلسفی نکردند. یاد بیتی از اشعار مولانا افتادم:

از گشاد عقده‌ها گشتی تو پیر عقده چند دگر بگشاده گیر

در اینجا تعبیر عقده با آنچه فلاسفه مسأله یا Problem می‌نامند تطبیق می‌کند. به بیان دیگر، من ایشان را چنین می‌یابم که رسوخ در فلسفه، فلسفه را در دل ایشان سرد کرده و مجالی فراهم کرده است تا

بتواند به ساحات دیگر زندگی و نظام‌های دیگر معرفت بیاندیشند. همین مسأله موجب شده که استاد بتوانند دیگری را نیز ببینند و به نظر من این نکته باعث ظهور یک رُمانس پیرمردانه در ایشان است.

دربارهٔ علاقه و التفات استاد به حوزه‌های فلسفی باید بگویم تفکر ایشان بیش از آنکه هیدگری باشد، نیچه‌ای است و توجهشان به حیات، زندگی، کار و به دیگران بسیار زیباست. البته فلسفه در زندگی روزمره چندان تأثیری ندارد. فیلسوف در گذران عادی خویش بیش از آنکه یک فیلسوف باشد، یک شهروند است. به بیان دیگر فلسفه به درد زندگی نمی‌خورد. اما درد و دردمندی، جهت‌نهایی زندگی و سرانجام سعادت چیست؟ برای پاسخ به چنین سئوالاتی باید صرفاً با تفکر و فلسفه و تفکر فلسفی به سراغ آنها رفت. از نظر من حیات همین چیزی است که جاری است و ما به‌طور روزمره با آن سروکار داریم. اگر به ابن‌عربی توجه کنیم، در تعابیر او تفسیر خاصی از صلهٔ رحم می‌یابیم. صلهٔ رحم پیوند با خویشان است.

صلهٔ رحم یعنی صلهٔ به آن چیزی که هست. دکتر داوری این مجال را فراهم آوردند که یک چند از فلسفه فراق‌ت پیدا کنند تا بتوانند در رود جاری زندگی شنا کنند و خود را به دست نسیم بسپارند و از گرمای آفتاب بهره‌مند شوند.

علاقی ایشان در حوزهٔ فلسفه، جملگی با اقبال ایشان به حیات سازگار است. به یاد می‌آورم یک بار استاد فرمودند: «در عالم فلسفه از راسل و اسپینوزا خوشم نمی‌آید. البته خاطرنشان کردند که خوش‌آمدن آدمی چندان پیوندی با اهمیت یک فیلسوف ندارد. می‌پذیرم که اسپینوزا از فلاسفه بزرگ است و راسل نیز سهم بزرگی در پیدایش فلسفه تحلیلی دارد. اما به نظر من فلسفهٔ اینها به ریاضیات نزدیک‌تر است تا به تفکر حکمی». از این

قول ایشان می‌توان استفاده کرد و اینگونه برداشت کرد که استاد فلاسفه‌ای را بیش‌تر می‌پسندند که حیرت و مخافت یا به تعبیر آلمانی “Angst” بر آنها غالب باشد، یعنی در پرتو خوف و حیرت فلسفی هیمنه متعارف این عالم در نظر آنها فرو ریخته و وجود خودشان نیز زیر و زبر شده باشد.

و به قول حافظ:

بنیاد هستی چو زیر و زبر شود در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی

علاوه بر آنچه تا اینجا دربارهٔ دکتر داوری گفتم، پیرامون تأثیر ایشان در قلمرو فرهنگ نیز می‌توانم بگویم که هر فرهنگ یک وجه عقلانی دارد که معمولاً با نگاه عادی فهم نمی‌شود و این فلاسفه هستند که آن ساختار عقلانی بنیان فرهنگ را می‌بینند و به بیان آن می‌پردازند.

استاد داوری در آثار خود، فلسفه را باطن تمدن غربی دانستد، یعنی به نظر ایشان بنیاد تمدن غربی بر فلسفه استوار است. البته شاید در دهه‌های اخیر فلسفه از راه بازمانده و دیگر عقلانیت وضع موجود تمدن غربی را درک نمی‌کند؛ و این خود تعبیر دیگری از پست‌مدرن است. پست‌مدرن یعنی دوران متأخر مدرنیته که در آن عناصر غیرعقلانی ظهور می‌کند. و در خصوص تمدن شرقی، ایشان بر این باورند که پیدایش فلسفه در یونان صرفاً یک واقعهٔ تاریخی و جغرافیایی نیست، بلکه یونانیت ذاتی فلسفه است. به همین جهت تمدن‌های شرقی هرگز فلسفه نداشته‌اند. اما نداشتن فلسفه به معنای نداشتن تفکر نیست، مثلاً تفکر هندوان و تفکر در آیین دائو فلسفه نیست.

اکنون لازم است برای آنان که می‌اندیشند تفکر دکتر داوری صرفاً یک تفکر هیدگری است، مطلبی بگویم. در نظر من نمی‌توان هیچ متفکری را

به صورت ثابت و متصلب در یک نظام فلسفی خاص جای داد، زیرا متفکر شناور است و بیش از آنکه به یک نظام فلسفی پایبند باشد، به خود پایبند است. استاد، هر فیلسوفی را که حیرت و فحافت فلسفی به سراغش آمده باشد تکریم می کنند و بزرگ می شمارند. تکریم و بزرگداشت ایشان، فقط هیدگر را در بر نمی گیرد بلکه افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت و هگل را هم شامل می شود و اگر کسانی در تفکر ایشان بعضی سبقه های هیدگری را بیش تر می یابند، صرفاً به جهت دوره تاریخی زندگی هیدگر است. بالأخره این هیدگر بوده که در حقیقت تمدن جدید، حقیقت هنر، حقیقت فلسفه و حقیقت تکنولوژی تأمل کرده است، پس التفات بیش تر به او طبیعی به نظر می رسد. به یک معنا هیدگر همان افلاطون است یعنی اگر افلاطون در دوره تاریخی هیدگر می زیست، دقیقاً در همان مباحثی که هیدگر تفکر کرده، او هم تفکر می کرد.

و در خاتمه بنده به سهم خود به عنوان یکی از شاگردان استاد داوری، از ایشان تشکر می کنم.



گفت‌وگو با استاد دکتر رضا داوری اردکانی*

■ جایی فرموده‌اید فلسفه تسلا بخش نیست؛ ابتدا آتش می‌زند سپس تسلا می‌دهد. معنی این سخن چیست؟

استاد: نمی‌دانم کجا و به چه مناسبت چنین چیزی گفته‌ام، اما معنی آن را می‌فهمم. فلسفه گرچه تحمل بعضی ابتلاآت را بر صاحبش آسان می‌کند اما مایه تسلی نیست بلکه عین درد است. فلسفه دردی است که دردهای کوچک در جنب آن ناچیز و قابل تحمل می‌شود فلسفه در آغاز و در مرحله ادراک بسیط و معرفت قلبی بنیاد وجود آدمی را زیر و زبر می‌کند و آنگاه که به عقل تفصیلی می‌رسد شاید تسلی هم بدهد.

*. بخش پایانی این مجموعه، گفت‌وگویی است که به مناسبت فراهم آمدن جشن‌نامه حاضر با استاد در زمستان ۱۳۷۷ در دو نوبت انجام شده و پس از ویرایش و ملاحظه خود معظم‌له در معرض دید خوانندگان قرار می‌گیرد.

بنیاد هستی تو چو زیر و زبر می‌شود در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی

بایزید در فضیلت ابوالحسن خرقانی گفته بود که «آن بحر اندوه آن راسخ‌تر از کوه آن آفتاب الهی آن آسمان نامتناهی... به سه درجه از من پیش بود بار عیال کشد و کشت کند و درخت نشاند» برای مردی مثل خرقانی که بحر اندوه است مشکلات معاش مشکل نیست پس مراد بایزید چه بوده است؟ شاید معنی دیگر سخن این باشد که معرفت، بنیاد وجود صاحبش را زیر و زبر می‌کند اما اساسی برای بنای زندگی می‌گذارد و نظام معاش و صلاح را بنیاد می‌کند. من هم می‌خواسته‌ام بگویم فلسفه مشغولیت و سرگرمی با این برهان و آن شبهه نیست، اگر درد تفکر نباشد، برهان‌ها و شبهه‌ها راه به جایی نمی‌برند و مشکلی با آنها گشوده نمی‌شود.

■ گفته‌اند یا فرموده‌اید «درد دین دارید»، «درد فلسفه دارید»، «دغدغه سیاست دارید»، کدام یک برای شما اولویت دارند و اساساً آیا جمع بین اینها را ممکن می‌دانید؟

استاد: اگر من این ادعاها را کرده‌ام عذر می‌خواهم و اگر دوستان گفته‌اند، لطف کرده‌اند. در عصر کنونی تفکر در دین و فلسفه یک ضرورت است، علم و سیاست هم دو وجه قدرت‌اند. من سیاست را مهم می‌دانم اما وسوسه شغل سیاست نداشته‌ام. اینکه آیا درد دین و درد فلسفه با هم جمع می‌شوند نکته باریکی است که در آن باید تأمل کرد ما تا وقتی که نسبت دین و فلسفه را ندانیم به این پرسش نمی‌توانیم پاسخ دهیم مگر اینکه مثل بعضی فیلسوفان خودمان دین را عین فلسفه بدانیم.

■ وضع «آموزش فلسفه» را در ایران و امروزه چگونه می‌بینید؟

استاد: آموزش فلسفه کم و بیش مثل آموزش در رشته‌های دیگر است، شاید چون اهل فلسفه به وضعی که در آن به سر می‌برند کم و بیش

تذکر دارند توجهشان به نواقص و نقایص بیش‌تر باشد که اصلاحی در آموزش کشور از کودکان تا آخرین مرحله دانشگاه صورت گیرد (که ضرورت آن پوشیده نیست) اهل فلسفه باید پیشگام باشند. آموزش همه علوم باید با طرح پرسش آغاز شود و پیش برود اما فلسفه که عین پرسش است اگر درسش مجموعه پاسخ‌ها باشد نام فلسفه نباید بر آن گذاشت.

■ وضعیت «علم» و «علم‌آموزی» و کاربردهای آن را در ایران چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟

استاد: فرزندان ما در مدرسه مطالب کتاب‌های درسی را حفظ می‌کنند و چون به سال آخر دبیرستان می‌رسند ذهن‌شان چهارخانه می‌شود آنها باید درس بخوانند تا در کنکو چهارجوابی قبول شوند، پس ناگزیر علم، علم چهارجوابی می‌شود. آغاز قالبی شدن علم آموزشی آغاز از همین‌جاست (فعلاً به غلط‌ها و گمراهی‌هایی که به‌خصوص در چهارجوابی‌های علوم انسانی و معارف دینی وجود دارد و به کم‌اطلاعی طرح‌کنندگان پرسش‌ها و آشنا نبودن آنان با روش کار، باز می‌گردد کاری ندارم) و متأسفانه در دانشگاه هم ادامه می‌یابد و کار به‌جایی می‌رسد که غایت علم را نوشتن مقاله و چاپ کردن آن در مجلات خارجی می‌دانند. در تمام این مسیر پرسش و طلب و پیوند علم با زندگی که اصل است به چیزی گرفته نمی‌شود. فلسفه هم در وضعی نیست که بتواند این وضع را دگرگون کند. من یکبار به این معنی پرداختم و اهل دانش از آن استقبال کردند، اما این استقبال بیش‌تر احساساتی بود و به این جهت در رسم غالب تغییر مهمی پدید نیامد. ظاهربینی به این آسانی‌ها عرصه را رها نمی‌کند.

■ چرا «سعدی» را نماینده تامّ و معرفّ بی‌نظیر روح ایرانی می‌دانید؟

استاد: من سعدی را نماینده تام و معرف بی نظیر روح ایران نمی دانم، بلکه او را دوست می دارم. من به شخص سعدی کاری ندارم، سعدی من آثار و زبان سعدی است و بسیار متأسفم که دیگر در مدرسه ها گلستان و بوستان را نمی خوانند. سعدی شاعر بزرگی است و همه کس و از جمله اهل فلسفه چیزهای بسیار می توانند از او بیاموزند. امیدوارم نگویند که مثلاً یک معلم و دانشجوی فلسفه از سعدی اشعری مآب چه درسی می آموزد. اولاً حکم به اشعری مآب بودن سعدی در این مقام وجهی ندارد، زیرا سعدی را به صفت اشعری یا معتزلی نمی شناسند؛ او استاد سخن و صاحب زبان است. ثانیاً لازم نیست که ما از سعدی درس فلسفه بیاموزیم. ما اگر بتوانیم با زبان سعدی انس پیدا کنیم و با او همزبان شویم بهره ای از حکمت و خردمندی و سلامت فکر نصیبمان می شود، سلامت فکر همان سلامت زبان است. اکنون زبان ما بسیار علیل شده است. فرزندان ما در مدرسه گرچه درس زبان فارسی می آموزند آن را چنان که باید یاد نمی گیرند و نمی پرسیم چرا تحصیل کرده های پیر همه رشته های تحصیلی بیش تر از اخلاف امروزی شان با زبان فارسی انس داشته اند، اکنون ما کم تر به زبان و شعر اهمیت می دهیم ما زبان را به چیزی نمی گیریم و خیال می کنیم که وسیله ای در اختیار ماست که آن را برای مقاصد خود به کار می بریم غافل از اینکه زبان مظهر وجود است، اگر آشفته باشد از آشفتگی وجود ما حکایت می کند و استواری و سلامت و رسایی آن نشانه سلامت زندگی ماست. زبان سعدی وجهی از رسایی و شیوایی زبان و گواه خردمندی است. کافی نیست که ما الفاظ و عبارات سعدی را تکرار کنیم، بلکه باید با زبان او همدم شویم. سعدی در صورتی به ما درس می دهد که بتوانیم با او از در

هم‌سخنی درآمده باشیم.

■ چرا و چگونه گفتمان (discourse) فلسفی در میان ما افول کرده است؟

استاد: فلسفه در هیچ جای جهان نشاط ندارد. در جهان به‌اصطلاح توسعه‌یافته فلسفه هست و در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. اما گفت غالب در آنجا گفت سیاست و تکنولوژی است. در بخش دیگر جهان چون گفت سیاست و علم قدرت و استواری ندارد، زبان فلسفه ظهور بیش‌تری پیدا می‌کند؛ اما این ظهور ریشه عمیق ندارد. پس در مورد همه کشورها و مردمان یک حکم نمی‌توان کرد. سابقه هزارودویست ساله در فلسفه داریم و پس از آنکه بیش از هزار سال فلسفه یونانی آتش زیر خاکستر بود نیاکان ما شعله آن را افروختند. اروپای مسیحی هم تقریباً در همان زمان به فلسفه رو کرد. نکته قابل تأمل این است که در زمانی که اسلام در ایران و مسیحیت در اروپا استقرار می‌یافت، ایرانیان و اروپاییان به فلسفه یونانی رو کردند و دو طرح مشابه در فلسفه در انداختند. در کشور ما حوزه‌های کلامی اشعری و معتزلی به‌تدریج در قبال فلسفه رنگ باختند و در آن منحل شدند تا اینکه در فلسفه ملاصدرا عرفان هم با فلسفه جمع شد. از آن زمان تا کنون مهم‌ترین حادثه در تاریخ فلسفه ما ورود بی‌استقبال و بدون انتظار فلسفه جدید اروپایی بوده است. طرفه این بود که مترجمان اوایل رساله‌ها و مقالات فلسفه جدید، اهل فلسفه نبودند و سعی‌شان هم مورد استقبال اهل فلسفه قرار نگرفت. پس طبیعی بود که به آسانی جایی پیدا نکند و زبانش تا مدت‌ها ثقیل و بیگانه با فاهمه قوم باشد. فلسفه جدید هنوز هم زبانش قدری ناهموار و تصنعی است، به عبارت دیگر فلسفه در

این یکصد و پنجاه سال اخیر دیسکور (گفتار یا سخن) فلسفی نبوده است، مع‌هذا علاقه و کوششی را که در سال‌های اخیر در راه ترجمه و تعلیم فلسفه شده است باید مغتنم شمرد. چنان‌که اشاره شد فلسفه در هیچ‌جا زندگی عمومی را راه نمی‌برد و گفتار ره‌آموز مردمان نیست، زیرا سیاست و تکنولوژی دیگر نیازی به فلسفه ندارند و حتی برای فلسفه تکلیف معین می‌کنند و میزان درستی و نادرستی بعضی فلسفه‌ها و اعراض از بعضی دیگر شده‌اند. در این شرایط با فلسفه بودن کار آسانی نیست، ولی فیلسوف به آسانی یا دشواری راه کاری ندارد و اگر افق تفکر روشن باشد کسانی به آن رو خواهند کرد.

■ نقش استاد را در قوام گفتمان فلسفی چگونه می‌بینید؟ آیا سنت‌های

گذشته فلسفی قابل احیاء است یا خیر؟

استاد: در فلسفه قول هیچ‌کس حجت نیست، اما با این سخن مقام و حرمت استاد انکار نمی‌شود. افلاطون و ارسطو استاد همه فیلسوفان‌اند و علاوه بر این هر فیلسوفی نیز برای خود استاد و اسوه و مثالی دارد. یک فیلسوف زمان ما می‌تواند خود را شاگرد ابن‌سینا یا کانت بداند، بی‌آنکه سخنان آن دو استاد را تکرار کند. هر کس به فلسفه تعرض کند ناگزیر باید از فیلسوفان سلف بیاموزد. فیلسوفان از زمان افلاطون تاکنون توجه داشته‌اند که به‌صرف آموزش کسی فیلسوف نمی‌شود. مطالب و آراء فیلسوفان را می‌توان آموخت، اما همه کسانی که درس فلسفه می‌خوانند فیلسوف نمی‌شوند. هر چند فیلسوفان ناگزیرند که فلسفه بیاموزند. سخن فلسفه در دیالوگ با استادان فلسفه به زبان می‌آید. این یک امر اتفاقی نبود که سقراط با پرسش و دیالوگ فلسفه را آغاز کرد؛ اینکه پرسیده‌اید آیا این

دیالوگ به احیاء سنت گذشته مؤدی می‌شود یا نه مسأله دشواری است به‌خصوص که مفهوم احیاء سنت بسیار مبهم است. احیاء سنت ابن‌سینایی به یک معنی جز در عالم ابن‌سینا امکان ندارد ولی مگر می‌توان به عالم ابن‌سینا بازگشت یا آن عالم را دوباره زنده کرد. فلسفه جدید یکسره بر مبنای خودبنیادانگاری بشر بنا شده است، ولی فارابی و سهروردی و ملاصدرا بشر و خود را بنیاد نمی‌انگاشتند. ما می‌توانیم با تأمل در این تفاوت، خودبنیادانگاری جدید را بهتر بشناسیم. سنت به ما در فهم تاریخ مدد می‌کند و ما با این فهم می‌توانیم عهد گذشته را به یاد آوریم. اگر منظورتان از احیاء سنت همین است، در زمان ما بدون این احیاء فیلسوف نمی‌توان شد. فیلسوف زمان ما بر خلاف خواجه نصیرالدین طوسی که می‌توانست با تفسیر سخنان ابن‌سینا مقام تحقق در فلسفه و عنوان فیلسوف را احراز کند، با نقل و شرح هیچ فلسفه‌ای متفکر و فیلسوف نمی‌شود. فلسفه زمان ما گرچه با نقد دکارت گره خورده است، فیلسوفان از شیوه و سبک این فیلسوف قطع علاقه نکرده‌اند. دکارت در آثار خود به هیچ فیلسوفی استناد نکرد و به‌ندرت نام متقدمان را در نوشته‌های خود آورد، زیرا روش تحلیل او از راه ترکیب فیلسوفان قدیم جدا بود. روش تحلیل روش هر فیلسوف بنیانگذاری است، اما برای تفصیل فلسفه و آموزش آن باید روش ترکیب پیش گرفت. این روش را همه می‌پسندند و می‌فهمند اما روش تحلیل غالباً ناآشنا و بیگانه به‌نظر می‌آید. چنان‌که مثلاً آشنایان به فلسفه ابن‌سینا و توماس آکوئینی وقتی برای اولین بار آثار دکارت را می‌خوانند. به دشواری می‌توانند نام فلسفه به آنها بدهند، ولی دکارت فلسفه خوانده بود و فلسفه می‌دانست اما دانسته‌های خود را تکرار

نکرد بلکه به تعبیر معاصر بزرگ خود بیکن مثل زنبور عسل که از گل عسل می‌سازد عمل کرد نه مانند موریانه که دانه گرد می‌آورد. دکارت هم استاد و اسوه داشت، هر چند که استادان و اسوه‌های او هرگز در تاریخ علم و فلسفه نفوذ و اهمیت شاگرد را پیدا نکردند. یکی از استادان دکارت آپولونیوس بود، توجه کنیم که همیشه لازم نیست که استاد از شاگرد بزرگ‌تر و بالاتر باشد؛ استاد دستگیر است اما رهرو خود باید راه را بیپوید و حتی شاید لازم باشد که موانع راه را رفع کند، و چه بسا که بتواند راه تازه بگشاید. با توجه به این نکات فلسفه از گذشته منتقل نمی‌شود نه به این معنی که به گذشته هیچ تعلق نداشته باشد بلکه زمان را در خود جمع می‌کند فلسفه سخن زمان است (و این زمان، زمان حال به معنایی که همه از آن درمی‌یابیم نیست).

■ از تمامی دغدغه‌ها و نگرانی‌های گذشته‌تان که درگذریم، امروز و

اکنون مهم‌ترین دغدغه فکری جنابعالی چیست؟

استاد: من از آغاز جوانی گرفتار فلسفه بوده‌ام و همواره از خود می‌پرسیده‌ام که فلسفه چه مقام و اهمیتی دارد و ما چه نیازی به آن داریم و چه مسأله یا مسائلی از مسائل ما به آن حل می‌شود. اگر می‌بینید که من در نوشته‌های خود به دلایل اثبات این قول و رد آن رای و نظر کم‌تر توجه داشته‌ام، وجهش این است که می‌خواسته‌ام بدانم که طرح علت و جوهر و عرض و ذهن و عین و وجود ذهنی و وجود خارجی و عقل نظری و عقل عملی و سیاست و علم و تکنولوژی جدید از کجا آمده است. ما اگر هزار سال به بحث‌های انتزاعی در باب علت و معلول و عالم و معلوم مشغول باشیم امکان ندارد ناگهان دکارت و هیوم و کانت و هیدگر و انیشتین و

هایزنبرگی ظهور کند و طرح‌های دیگری پیش می‌آورند و کار جهان بدون اعتنا به آن بحث‌ها براساس این طرح‌ها قرار می‌گیرد. نه اینکه بحث علت و معلول و جوهر عرض و عالم و معلوم و ذات و صفت در فلسفه مهم نباشد، اتفاقاً بسیار مهم است که اهمیت این بحث‌ها را بدانیم، من می‌خواسته‌ام بدانم که آیا تمیز میان وجود و ماهیت آورده اتفاقاً افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا بوده و این تفنن آنها در فلسفه ماندگار شده است یا آن را باید حادثه‌ای در تفکر بشر و منشاء آثار در مسیر تاریخ جهان دانست.

■ از جوانان و نسبت‌شان با فلسفه چه انتظاری دارید؟

استاد: وجه دیگر پرسش این است که آینده نزدیک فلسفه را چگونه می‌توان در نظر خیال آورد. دو نسلی که بعد از من آمدند و حتی نسل سومی که اکنون دارد فارغ‌التحصیل می‌شود کم و بیش در کار خود موفق بوده‌اند. این هر سه نسل اوصاف خاص خود داشته‌اند. اما نسل چهارم وضع کاملاً متفاوتی دارد. از همان زمان که من درس می‌خواندم آثار اندیشه‌ای را که اکنون پست‌مدرن خوانده می‌شود، هر چند به‌صورتی بسیار مبهم، از دور می‌دیدم اما فلسفه ما مسیر عادی خود را می‌پیمود. در آن زمان فضا، فضای فکر نبود و اگر فکری پیدا می‌شد تنها و مهجور می‌ماند. اهل فلسفه هم فلسفه را به عنوان علم مطالعه می‌کردند و از آثار و برکات‌شان تألیف و ترجمه بعضی رساله‌ها و کتاب‌های خوب بود. در میان آنها انواع تعلق‌های فلسفی پیدا می‌شد، گرچه شاید هیچ‌یک از همکاران ما خود را منتسب به یک حوزه فلسفی ندانند، ولی چنان‌که می‌بینیم عده‌ای به افلاطون و ارسطو علاقه دارند و کسانی بیش‌تر دلبستگی‌شان به دکارت و دکارتیان

است و عده یش‌تری به کانت پرداخته‌اند و کسانی در سال‌های اخیر به نیچه و هیدگر و فلسفه‌های پست‌مدرن مایل شده‌اند. در ظاهر جای تعجب دارد که با وجود پدید آمدن یک موج بزرگ سیاسی که پوپر را می‌ستود و آموزگار خود می‌دانست، بهترین دانشجویان فلسفه کم‌تر تحت تأثیر این موج قرار گرفتند. کتاب‌های پوپر پی‌درپی و به سرعت ترجمه شد و در اعداد پرفروش‌ترین کتاب‌ها بود، اما دانشجویان تا آنجا که من می‌دانم به خصوص در دوره‌های دکتری کم‌تر رساله‌ای درباره‌ی این فیلسوف نوشتند. توجه کنیم که وقتی پوپر در ایران مشهور شد نام فوکو و دریدا و حتی گادامر کم‌تر آشنا بود، اما در این سال‌ها درباره‌ی آراء این فیلسوفان رساله‌هایی در دانشگاه‌ها نوشته شده است. شاید در فلسفه پوپر چیزی نیافته‌اند که به آن پردازند، حتی ممکن است پوپر بعضی علایق سیاسی آنها را ارضاء کرده باشد اما آنها مسائل خود را در آثار و آراء او نیافته‌اند. اگر درست دریافته باشم که هوای پست‌مدرن به اینجا هم رسیده است، قهراً فلسفه به طرز دیگری خوانده می‌شود و با ادبیات و هنر بیش‌تر پیوند می‌خورد و تحقق این پیوند یک امر مغتنم است و شاید قدری موجب هماهنگی در کارها شود. اکنون یکی از جهات ناهماهنگی در کارها این است که این علوم و فنون با یکدیگر سر و کاری ندارند و با اینکه ممکن است همسایه باشند خانه هم را ندیده‌اند. این فقدان ارتباط و شناختن یکدیگر کارها را ناهماهنگ و کند کرده است. از نسل من و پیش از من بیش‌تر دانشمندان فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و زمین‌شناسی و مهندسی و پزشکی کم و بیش با ادب و فرهنگ کشور خود آشنا بودند، اما اکنون در میان دانشمندان این رشته‌ها تعداد آشنایان به فرهنگ ایران و

زبان و ادب فارسی اندک است و بیش‌تر آنان با شعر و تاریخ و زبان خود سر و کاری ندارند. این جدایی و گسیختگی، که به آن هم توجه نمی‌شود، منشاء یا مظهر ضعف‌ها و آفت‌های بزرگ است. من نمی‌دانم هوای پست‌مدرن با جوانان ما چه خواهد کرد اما اگر بیاید یا آمده باشد شاید اندکی خودآگاهی پدید می‌آورد که نمی‌دانم ما را به کجا می‌برد و شاید به هیچ منزل و مقصد امن و صلاح نرساند. فلسفه همیشه و همه جا اثر یکسان ندارد چنان‌که گاهی می‌سازد و گاهی هم خراب می‌کند. افلاطون و ارسطو مدینهٔ آتن را نابود کردند و بیکن، ماکیاولی، دکارت و کانت بنیاد تجدد را نهادند و استوار کردند، اما از زمان نیچه فلسفه در کار تخریب است و آن بخشی که از وضع کنونی تجدد دفاع می‌کند، نفوذ چندان ندارد و نفوذ کمی را هم که دارد و با سیاست درآمیخته است به تدریج کم‌تر می‌شود. در کشور خودمان هم می‌بینید که گرچه در مقام دفاع سیاسی از تجدد گاهی به فلسفه‌هایی مثل آراء راسل و پوپر رجوع می‌شود، در کار اصلی جوانان فلسفه‌خوانده این فلسفه‌ها جایی ندارند. در این وضع از جوانانی که فلسفه می‌خوانند انتظار زیاد نمی‌توان داشت و نباید از آنها متوقع بود که بنای نوبنیاد کنند. باید دید چه چیز را می‌توانند ویران کنند. ویران کردن همواره بد و ساختن را همیشه خوب نباید دانست. افلاطون و ارسطو آتن را دوست می‌داشتند و در قصد ویران کردن آن نبودند، بیکن و دکارت هم به درستی نمی‌دانستند که چه چیز را می‌سازند، اما به نظر می‌رسد که از زمان نیچه فیلسوفان می‌دانند که چه می‌کنند. فلسفه اکنون برای همهٔ جهان یک معضل بزرگ شده است، داشتن‌اش گرفتاری دارد و نداشتن‌اش مصیبت و جهل است. من چون شغلم فلسفه است نمی‌کوشم همه خوبی‌ها را به آن

نسبت دهم گرچه می‌دانم روگرداندن از فلسفه عین جهل و درماندگی است و اگر کسی بگوید «زین خرد، جاهل همی باید شدن» باید از او بپرسم آن خرد دیگری که باید دست در آن بزنیم کجاست و چگونه باید آن را جست. ■ شیرین‌ترین و تلخ‌ترین خاطره‌تان را اگر ممکن است نقل بفرمایید.

استاد: خاطره‌ای که نقل کردنی باشد ندارم، اوقات و زمان‌های سخت و پر از درد داشته‌ام اما چون برای فایق آمدن به آنها چندان کوشش نکرده‌ام و با سخن خوش از سختی‌ها گذشته‌ام خاطره‌ای ندارم، آنچه بیش‌تر به یاد آدمی می‌ماند کوشش‌ها و برخوردارشدن‌های اوست، کوشش من کوشش یکنواخت و دایم فلسفه خواندن بوده است. نمی‌گویم روزهای شادی و غم نداشته‌ام و چیزهایی از دست نداده‌ام یا به دست نیاورده‌ام اما حادثه و اتفاق بد و خوب خاصی که بلافاصله به‌خاطر بیاید در زندگی‌ام نبوده است. پرحرفی عوامانه را هم دوست نمی‌دارم.

■ بهترین کتابی که تاکنون خوانده‌اید کدام بوده است و احیاناً بدترین آنها؟

استاد: هیچ کس نمی‌تواند بگوید کدام کتاب از کتاب‌هایی که خوانده است بدترین و کدام یک بهترین است. من از یازده سالگی کتاب خواندن را شروع کرده‌ام، اول داستان می‌خواندم بعد به کتاب‌های سیاسی هم علاقه پیدا کردم ولی چون کتاب‌های زیادی در اختیارم نبود هر چه به دستم رسید می‌خواندم. در زمان نوجوانی من، حزب توده و اعضای آن کتاب‌های زیادی به‌قصد تبلیغ مرام خود چاپ می‌کردند و به‌همه جای کشور می‌بردند. من هم بعضی از آن کتاب‌ها را خواندم و ازجمله آنها یکی ماشیست بود که مرا تکان داد و در من اثر گذاشت. البته اگر حمل بر خودستایی نمی‌فرمایند

عرض می‌کنم که در همان زمان این کتاب کوچک (از جهت حجم) را با نظر انتقادی خواندم و یا اینکه کتاب را در نظرم بسیار مهم نیامد. ماتریالیسم را قبول نکردم. مهم این است که از این طریق به آثار نویسندگان روس مثل پوشکین، چخوف، تورگنیف، گوگول، داستایوفسکی، تولستوی، گورکی و ارنبورگ دسترسی پیدا کردم. چندین کتاب از گورکی خواندم. این کتاب‌ها در من اثر عمیق گذاشت. پوشکین و داستایوفسکی و تولستوی چیز دیگری بودند و اثر داستایوفسکی هرگز از روح و فکر من محو نشده است. *برادران کارامازوف* را که خواندم تا چند روز وضع غیرعادی داشتم. قبل از آن بعضی داستان‌های *شاهنامه* فردوسی را خوانده بودم و اگر با *شاهنامه* آشنا نبودم آثار ادبیات اروپا بیش‌تر مرا دچار اعجاب می‌کرد. من مدت کوتاهی هم در حوزه علمیة اصفهان درس‌هایی که اصطلاحاً به آن «مقدمات» می‌گویند خوانده‌ام. پیش از آن هم در اصفهان درس خوانده بودم و دوستان و هم‌کلاسی‌ها و بعضی معلمانم به دیدن من می‌آمدند. آنها شاید فکر می‌کردند که بهتر است من در یکی از رشته‌های جدید تحصیل کنم و به این جهت سفارش می‌کردند که به خواندن صرف و نحو و منطق و فقه اکتفا نکنم، بلکه آثار مهم نظم و نثر زبان فارسی را بخوانم و بعضی کتاب‌ها را نام می‌بردند. کتاب‌ها را نمی‌توانستم بخرم اما کتابخانه شهرداری اصفهان به محل سکونت ما نزدیک بود و گاهی به آنجا می‌رفتم. کتابدار آنجا لباس روحانی داشت و دست تنها کتابخانه را اداره می‌کرد و با تواضع به کتاب‌خوان‌ها خدمت می‌کرد و کتابی که می‌گفتم می‌دانست کجاست و بی‌درنگ به سمت آن می‌رفت و کتاب را که پس می‌دادیم فوراً سرجایش می‌گذاشت. من آن مرد را در دل تحسین می‌کردم

اما نمی‌دانستم که او خود یک دانشمند است و سال‌ها بعد بود که او را شناختم. با آقای معلم حبیب‌آبادی یک روز از او کتاب *تذکره‌الاولیاء* را خواستم. نمی‌دانم چرا از زیر چشم به من نگاه کرد اما کتاب را آورد و به من داد. بخش‌هایی از آن را خواندم. *تذکره‌الاولیاء* یکی از کتاب‌های بزرگی است که خوانده‌ام. وقتی به دانشکده ادبیات و به رشته فلسفه و علوم تربیتی وارد شدم مدتی وقتم را صرف مطالعه کتاب‌های درسی و کمک درسی می‌کردم. مرحوم دکتر صدیقی به تاریخ علاقه بسیار داشت و مخصوصاً مطالعه کتاب‌های تاریخ علم را توصیه می‌کرد. استادان دیگر هم کم و بیش کتابخوانی را سفارش می‌کردند. در این دوره یکی از بهترین کتاب‌هایی که خواندم کتاب *تمدن قدیم (مدینه قدیم)* اثر فوستل دو کولانژ بود. یادم نیست در این دوره چه رمان‌هایی خوانده‌ام مدت دو سال هم در مدارس اراک و قم درس دادم. در این مدت اگر چیزی می‌خواندم یا می‌نوشتم، بیش‌تر تکلیف دانشجویی دوره دکتری فلسفه بود. کتاب‌های افلاطون و ارسطو را می‌خواندم. یکی از مهم‌ترین درس‌های ما، درس فلسفه ارسطو بود. پنج شش نفری بودیم که می‌نشستیم و با هم متن فرانسه کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو را می‌خواندیم. متن *مابعدالطبیعه* بسیار موجز است و به آسانی مطالب آن را نمی‌توان دریافت. برای فهم مطالب *مابعدالطبیعه* هر جا کتابی راجع به ارسطو و از ارسطو می‌یافتم، می‌خواندم. یک روز در یک کتابفروشی با کمال تعجب ترجمه فارسی کتاب *اخلاق نیکوماک* را دیدم. نام مترجم آن صلاح‌الدین سلجوقی بود. تا آن روز نام صلاح‌الدین سلجوقی را نشنیده بودم و در جایی ندیده بودم که کتاب *اخلاق ارسطو* ترجمه شده باشد. کتاب را خریدم و از همانجا شروع به

خواندن کردم و تا تمام آن را نخواندم، کنار نگذاشتم. اعجابی که نسبت به ارسطو دارم با خواندن همین کتاب در من پیدا شد. ارسطو استاد فیلسوفان است. او منطق را تدوین کرده است اما به نظر من نبوغش بیش‌تر در اخلاق نیکوماک و هنر شاعری ظاهر شده است. بدون تردید کتاب‌های اخلاق نیکوماک و هنر شاعری ارسطو در زمره بهترین کتاب‌هایی است که خوانده‌ام. وقتی به دانشگاه تهران منتقل شدم ناگزیر می‌بایست کتاب‌هایی بخوانم که به درس کلاس نزدیک یا مربوط باشد اما هرگز خواندن کتاب‌های تاریخ و شعر و رمان را ترک نکردم. بعضی از آثار هومر و توسیدید و سوفولکل و اوریپیدس و آشیل و بوکاسیو و دانته و سروانتس و شکسپیر و بعضی از نویسندگان بزرگ دوره جدید و معاصر را در همین دوران خواندم. دکتر فاوستوس نوشته کریستوفر مارلو را اثری عجیب یافتم، هر چند که از جهت پردازش هنری با فاوست گوته قابل قیاس نباشد. در سال‌های اخیر هم کتاب خوب بسیار خوانده‌ام اما بیش‌تر آنها کتاب فلسفه بوده است. از کتاب‌های خوب فلسفه که خوانده‌ام، کم‌تر نام برده‌ام و گمان می‌کنم همین اندازه که گفتم، کافی باشد. آثار فیلسوفان بزرگ همه خوب است. کتاب‌های افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا و ملاصدرا و دکارت و اسپینوزا و کانت و هگل و نیچه و هوسرل و هیدگر و... هر یک جای ممتاز خود را دارند. کتاب‌های بد هم خوانده‌ام. کسی که می‌خواهد درباره زمان خود چیزی بداند، باید آثار شاعران و نویسندگان را بخواند. بگذریم از اینکه ما زمان زده و علم زده و تکنیک زده شده‌ایم اما به هر حال این اوضاع را هم باید شناخت. مظهر روح مردم و سخنگوی زمان نویسندگان و شاعران و متفکرانند. من هم آثار نویسندگان معاصر ایران را البته بیش‌تر در

دوران جوانیم خوانده‌ام و در میان آنها هم آثار خوب و بد وجود داشته است. گاهی هم یک کتاب را برای اطلاع از مضمونش، هر چند که آن را تو خالی می‌پنداشته‌ام، خوانده‌ام. کتاب‌هایی هم بوده است که آنها را خوب می‌پنداشتم ولی با خواندن یکی دو صفحه، بی‌ربط بودنشان را دریافته‌ام و وقت تلف نکرده‌ام. کتاب‌های بد و بی‌ربطی را برای انبساط خاطر خاص خوانده‌ام. کتاب‌هایی که صاحبان جهل مرکب در مباحثی که از آن هیچ اطلاعی نداشته‌اند، نوشته‌اند. بعضی از آنها اهل تخصص بوده‌اند اما علم خود را تمام علم و خود را عالم به همه علوم می‌انگاشته‌اند و در دانش‌هایی مداخله کرده‌اند که صلاحیت نداشته‌اند. سبک انگاشتن کار دانشمند بد است، اما دانشمندی که پا از گلیم خود بیرون می‌گذارد، خود اسباب فراهم می‌آورد که دیگران با او شوخی کنند. نکته آخر درباره کتاب خوب و بد اینکه از سال‌ها پیش ده‌ها کتاب خوب را کنار گذاشته‌ام که بخوانم و هر سال بر تعداد این کتاب‌ها افزوده شده است و اکنون می‌دانم که دیگر وقت خواندن نخواهم داشت.

■ اقبال به تفکر هیدگر تا چه اندازه‌ای با مقتضیات فکری امروزه ما مناسب دارد؟

استاد: مقتضیات فکری از تفکر جدا نیست یعنی ابتدا مقتضیات فکری را در نمی‌یابیم که بعد فلسفه‌های متناسب با آن را انتخاب کنیم. این فکر که بعضی فلسفه‌ها بهداشتی‌ترند گرچه ظاهراً موجه می‌نماید و همه گروه‌های سیاسی ممکن است آن را بپسندند و عمل به آن را سفارش کنند، اگر به درستی درک شود، سختی تو خالی است. این نکته میراث تحریف شده افلاطون است. فیلسوف یونانی می‌گفت هر چیزی را به

جوانان نباید آموخت و آموختنی‌های مناسب را برای آنان باید اختیار کرد. سخن افلاطون در آموزش درست است، زیرا معمولاً چیزهایی آموخته می‌شود که از پیش معلوم و مرسوم است. در مدرسه به جوانان مطالب عمومی و لازم را می‌آموزند اما فلسفه حتی صورت و جلوهٔ آموختن‌اش را به همگان نمی‌آموزند. افلاطون نمی‌گفت فیلسوفان کدام فلسفه را بخوانند و کدام را نخوانند. بهداشتی بودن و بهداشتی نبودن مطالب در نظر او به درس‌های مدرسه تعلق می‌گرفت نه به فلسفه‌ها. علاوه بر این مگر می‌توان آموختن و مطالعهٔ فلسفه‌ای را ممنوع کرد؟ البته کسی که با هگل یا هیدگر مخالف باشد، رجوع به تعلیمات این فیلسوفان را لازم نمی‌داند و کسی که این فیلسوفان یا هر فیلسوف دیگری را بیسندد، تعلیم آراء آنان را سفارش می‌کند. من هم مثل هر دانشجوی فلسفه بعضی فلسفه‌ها را بیش‌تر می‌پسندم و بعضی دیگر را نمی‌پسندم و کم‌تر می‌خوانم ولی به هیچ دانشجویی نمی‌گویم کدام فلسفه را نخواند. در جوانی در مقدمهٔ ترجمهٔ چند نامه به دوست آلمانی اثر آلبر کامو نوشته‌ام که من ماتریالیسم و پوزیتیویسم را مفید نمی‌دانم اما نگفته‌ام که در دانشگاه آن را درس ندهند. پوزیتیویسم و ماتریالیسم در زمرهٔ فلسفه‌هایی است که استعداد انتشار در کوچه و بازار دارد و ابزار رسیدن به مقاصد سیاسی و اجتماعی می‌شود. توجه کنیم که مخالفت با یک فلسفه حق هر صاحب‌نظری است اما ممنوع کردن تعلیم یک فلسفه هیچ وجهی ندارد. فلسفه‌هایی هست که چه آنها را بیسندیم و چه نپسندیم، نمی‌توانیم از مطالعه و تأمل در آنها رو بگردانیم زیرا با این فلسفه‌ها و در این فلسفه‌ها زمان را باید بشناسیم. بحث در این نیست که ما با کدام فیلسوف موافقیم و با کدام مخالف. ما چه با ماکیاول و

بیکن و دکارت و کانت موافق باشیم و چه مخالف، نفوذ فکری و سمت بنیانگذاری آنان را نمی‌توانیم منکر شویم. هیدگر هم فیلسوف بزرگ و اثرگذار زمان ماست. او تاریخ غربی و به‌خصوص عصر جدید را به ما شناسانده است. از این حیث تعلیم فلسفه او با مقتضیات فکری زمان ما هم منافات ندارد اما اثبات اهمیت تفکر هیدگر به این معنی نیست که باید در همه مطالب و موارد از او پیروی کرد و رای و نظر او را راهنمای خود قرار داد. فیلسوفان بزرگ، آموزگاران تفکرند. آنها هم بهره‌های خودشان را دارند. اگر یک نکتهٔ عجیب یا یک رأی و عمل نامقبول در کارنامه یک فیلسوف ببینیم، درست نیست که تفکر او را مطلقاً رد کنیم و اگر چنین کردیم، ادب اهل نظر را رعایت نکرده‌ایم. ما هیدگر و هیچ فیلسوف دیگری را نمی‌خوانیم که از آنان پیروی کنیم و اگر آراء یک فیلسوف را به‌قصد رد یا قبول بخوانیم، بعید است که به‌درک درستی نایل شویم. یادگرفتن مطالب فیلسوفان و تکرار آنها بی‌اهمیت نیست و همه کس از عهده این کار برنمی‌آید اما آموختن عبارات کتب فیلسوفان اگر با درک و دریافت اشارات آنان توأم نشود، سودی ندارد. درک اشارات هم باید ما را به درک عالمی که در آن به‌سر می‌بریم و وضعی که داریم نایل کند. هیدگر و هیچ فیلسوف دیگری از حیث تعلق به این حزب یا آن حزب اهمیت ندارند. ما نمی‌توانیم فیلسوف رسمی داشته باشیم یا بعضی از فیلسوفان را مطلوب و کسانی را نامطلوب بخوانیم. اهل فلسفه خود فلسفه و فیلسوف‌شان را انتخاب می‌کنند. اگر مقتضیات فکری یک قوم برای فهم و قبول فلسفه به‌طور کلی یا فلسفه‌ای از فلسفه‌ها مساعد نباشد، هر کوششی برای تعلیم فلسفه شود، نتیجه مناسب نمی‌دهد و اگر استعداد و فهم پدید آمده باشد،

کسانی که سراغ فلسفه می‌روند، آن را فرا می‌گیرند و زمینه تفکر فلسفی را فراهم می‌آورند. فلسفه اگر در مرحله علم و اطلاعات فلسفی باقی بماند، اثر مهمی ندارد. در فلسفه باید صاحب‌نظر بود. افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و هیدگر را باید برای فیلسوف شدن خواند نه به قصد پیروی کردن از آنها. من چنان‌که اشاره کردم هیدگر را متفکر بزرگی می‌دانم. او نه فقط شیوه نقد جهان متجدد را به اخلاف فیلسوف خود آموخت بلکه در تغییر مسیر پژوهش علمی مخصوصاً در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و روان‌شناسی و روان‌پزشکی و تاریخ‌نویسی و سیاست تأثیر داشت. ما هم به قدر فهم خود می‌توانیم از هیدگر و هر آموزگار دیگری چیزها بیاموزیم. اقبالی که به فیلسوف می‌کنیم با فهم و قوه درک ما تناسب دارد. اگر در رو کردن به فلسفه و فیلسوف مقصدی غیر از تفکر در نظر باشد، فلسفه حاصل نمی‌شود. فلسفه را باید به قصد فلسفه خواند. در آن صورت شاید در جای دیگر هم ما را دستگیری کند. اقبال به هر فلسفه‌ای در صورتی ممکن است که آن فلسفه را بشناسیم. گویی بیش از آنکه به فلسفه‌ای اقبال کنیم، باید فلسفه به ما اقبال کرده باشد. در اینجا ظاهراً تعارضی وجود دارد. به فرض اینکه چنین باشد، حل این تعارض چندان دشوار نیست. اقبال به فلسفه، عین فلسفه است. هر مردمی که به فلسفه‌ای اقبال کنند، آن فلسفه با مقتضیات فکری آنان مناسبت دارد و این مناسب را در درون فلسفه می‌توان درک کرد. هیچ‌کس بیرون از فلسفه نمی‌تواند بگوید که کدام فلسفه مناسب و بهداشتی است و کدام بهداشتی نیست. برای فیلسوف شاید فلسفه اصلاً بهداشتی نباشد بلکه بنیاد هستی‌اش را ویران کند مع‌هذا فلسفه بنیادگذار است هر چند که براساس آن و با ره‌آموزی‌اش،

بهشت زمینی نمی‌توان تاسیس کرد.

■ از مقولات «شاعری»، «هنر» و «ادبیات» هر چه مایلید بفرمایید.

استاد: من با شعر انس دارم، بعضی از آثار ادب فارسی و کلاسیک‌های جهان را هم خوانده‌ام و این انس و آشنایی مختصر از ادبیات را از پیشه‌ام که فلسفه است، جدا نمی‌دانسته‌ام. فلسفه تخصص نیست که صاحب آن مثلاً با ادبیات و شعر و موسیقی و نقاشی تفنن کند. من با ادبیات تفنن نکرده‌ام. به نظر من یک ایرانی که شعر حافظ و سعدی و فردوسی نخوانده باشد، در راه فلسفه با دشواری مواجه می‌شود. نه من که اهل فلسفه‌ام نیاز به شعر و ادبیات داشته‌ام. همه کسانی که به نحوی در سیاست و سازماندهی و برنامه‌ریزی دخیلند، اگر از ذوق بی‌بهره باشند چه بسا که محاسبات‌شان سود ندهد. هنر و شعر برای تفنن نیست بلکه پشتوانه علم و عقل و سازمان است.

■ گفته‌اند که شما در برابر قضایا، تسامح و ملاحظه‌کاری به خرج

می‌دهید و صراحت و قاطعیت کافی نداشته‌اید و ندارید.

استاد: این نکته در قیاس با پرسش‌های قبلی بیش‌تر به خلق و خوی من راجع است. مخالفانم می‌گویند که من آموزگار خشونت‌م و دوستان مرا اهل مسامحه و فاقد صراحت می‌دانند. گروه اول قصدشان تبلیغاتی و سیاسی است و راست نمی‌گویند. دوستانم در حکم خود بی‌حق نیستند اما نمی‌دانم چه ربطی میان ملاحظه‌کاری در زندگی و فلسفه وجود دارد. ملاحظه‌کاری در نسبت با نزدیکان و دوستان هیچ عیبی ندارد و حتی گاهی حسن است اما در مدیریت و سیاست باید صریح و قاطع بود و من که خود را کم و بیش می‌شناسم، در سیاست وارد نشده‌ام و مدیریت هیچ

سازمان بزرگ غیر علمی را برعهده نداشته‌ام و نپذیرفته‌ام؛ اما در فلسفه مسامحه‌کاری وجهی ندارد. من هم در این راه ملاحظه‌کاری نکرده‌ام. بنابراین، این تذکر ربطی به فلسفه ندارد گرچه خلق و خو و روحیه در کار مردمان بی‌تأثیر نیست. من با اینکه همیشه کار کرده‌ام، نادرست نگفته‌ام. گاهی مرا ملامت می‌کنند که چرا پراکنده‌کاری کرده‌ام. پراکنده‌کاری من دو صورت و وجه دارد. یکی پرداختن به مسائل مهم زمان است که با قصد و عمد بوده است. مسائل زمان همه به‌نحوی به‌هم مربوط است و در فلسفه نمی‌توان متخصص بود اما پراکنده‌کاری من وجه دیگری هم دارد. من از حدود سی سال پیش قصد داشته‌ام که کتابی درباره فلسفه معاصر بنویسم ولی به محض اینکه آماده این کار شده‌ام، وقتم مشوش شده است. در کشور ما مراسم و تشریفات علم از تحقیق و پژوهش علمی بیش‌تر اهمیت دارد. اصحاب این کار با حسن نیتی که به علم و فرهنگ علاقه دارند، مدام سمینار و کنفرانس ترتیب می‌دهند و مجلس علمی برپا می‌دارند. از راه لطف مراجعه می‌کنند که در مجلس‌شان چیزی گفته شود و اگر بگویی وقت و رغبت و آمادگی علمی و روحی ندارم، نمی‌پذیرند و اصرار می‌کنند و پذیرفتن درخواست‌شان را وظیفه می‌دانند و نپذیرفتن را بر بی‌اعتنایی و بی‌علاقگی به فرهنگ و معرفت و اعراض از خدمت علمی حمل می‌کنند. شاید نزدیک به نصف نوشته‌های من بر اثر اصرار این دوستداران دانش و فرهنگ نوشته شده است و طبیعی است که این آثار پراکنده باشد. اگر می‌گذاشتند که به کار خود مشغول باشم یا بهتر بگویم اگر تقاضاهای ظاهراً موجه را نمی‌پذیرفتم، شاید یکی دو کتاب در فلسفه معاصر می‌نوشتم که دانشجویان را به کار می‌آمد. بعضی شغل‌ها هم

داشته‌ام که در نظم کارهایم خلل وارد می‌کرده است. هر چند که گاهی نیز از آن شغل‌ها برای کارهای علمی فایده‌ها برده‌ام ولی گمان نمی‌کنم تذکر دوستان به این امور راجع باشد و احتمال بیش‌تر این است که به ملاحظات سیاسی می‌اندیشیند. اگر این احتمال درست باشد، باید بحث مهم وظیفه فلسفه را پیش آوریم و بپرسیم اهل فلسفه چه باید بکنند و چه نباید بکنند. مشکل عصر ما و به‌خصوص مشکل جهان در حال توسعه خلط و اشتباه میان فلسفه و روشنفکری است. کار فیلسوف، غیر از کار روشنفکر است. روشنفکر نمی‌تواند به سیاست نپردازد اما فیلسوف اگر به سیاست بپردازد، این کارش اتفاقی و عرضی است. فلسفه ره‌آموز سیاست است اما فیلسوف برخلاف روشنفکر مستقیماً در سیاست و عمل سیاسی وارد نمی‌شود. وقتی فلسفه با روشنفکری اشتباه شود ممکن است به من هم اعتراض کنند و بگویند که روشنفکران، اگر اعتراض نکنند، لایق عنوان روشنفکر نیستند. من هم یکی از صفات روشنفکران را اعتراض به وضع موجود و ایستادگی در برابر قدرت می‌دانم اما من که روشنفکر نیستم. روشنفکری در دوران پایان فلسفه پدید آمده و راهگشای وضع تفوق و تقدم سیاست بر فلسفه شده و اکنون به پایان راه خود رسیده است. در سال‌های اخیر کوشیده‌ام که حادثه واگذاشته شدن میدان به تکنولوژی و سیاست و در حاشیه قرار گرفتن دین و هنر و فلسفه را دریابم، بنابراین، نمی‌توانسته‌ام روشنفکر باشم. البته بعضی از اهل فلسفه صفت ستیهندگی دارند و تشبه به روشنفکران می‌کنند. به نظر من باید به آنها تذکر داد که به فلسفه خود مشغول باشند و در کاری که به آنها مربوط نیست، وارد نشوند. شاید گفته شود که ما کاری به روشنفکری و فلسفه و اخلاق و خلیات شخصی

نداریم اما می‌گوییم سکوت در برابر بعضی ناروایی‌ها اخلاقی نیست و آزادی اقتضا می‌کند که در اتخاذ تصمیم‌های ناروا و نادرست شرکت نکنیم و از مواضع تهمت بپرهیزیم. این تذکرات اخلاقی را ظاهراً بی‌چون و چرا باید شنید و پذیرفت و من به‌صراحت می‌گویم که در مواردی با بعضی اقدام‌ها و تصمیم‌ها مخالف بوده‌ام و مخالفت خود را اظهار نکرده‌ام. درست است که سیاسی و روشنفکر نیستم، اما مثل همه مردم بعضی کارها را درست و بعضی دیگر را نادرست می‌دانم. یک راه برای اینکه مخاطب تذکر اخلاقی و دستورالعمل پرهیز از مشارکت در اتخاذ تصمیم‌های نادرست و اقدام‌های ناروا نباشیم این است که گوشه بگیریم و در امور عمومی دخالت نکنیم. بسیار کسان هم، شأن فیلسوف را همین می‌دانند و اگر به تاریخ هم بنگریم، اهل فلسفه جز این کاری نکرده‌اند و از این حیث در ظاهر با روشنفکران وجه مشترک دارند، زیرا روشنفکر در حکومت شرکت نمی‌کند و اگر در حکومت شریک شود، دیگر روشنفکر نیست مع‌هذا توجه کنیم که اعراض اهل فلسفه و روشنفکران از مشارکت در حکومت یک معنی ندارد، چنان‌که شرکت احتمالی‌اشان در حکومت را هم نباید یکی دانست. در سال‌های اخیر در همه‌جا و به‌خصوص در امریکا روشنفکران بیش‌تر در سیاست و حکومت جذب شده‌اند و اگر در امریکا کم‌تر کسی را به نام روشنفکر می‌شناسیم بدان جهت است که در این کشور کسانی که ذوق و استعداد روشنفکری داشته‌اند، خیلی زود به استخدام دولت و حکومت درآمده‌اند ولی امریکا را یک استثناء ندانیم. این اصل کناره‌گیری فیلسوف و روشنفکر از حکومت، یک اصل ثابت و دائم در جهان متجدد نیست. منورالفکرهای قرن هیجدهم، سازندگان دولت و حکومت جدید بودند. تا

اواسط قرن نوزدهم تعارض میان تفکر و سیر تجدد چندان جدی نبود. از نیمه دوم قرن نوزدهم نویسندگان رمانتیک و بعضی فیلسوفان بنای گله‌گزاری و نقد جهان جدید گذاشتند و روشنفکری در پی این نقادی (به‌خصوص نقادی مارکس) به‌وجود آمد. نکته عجیب این است که بیش‌تر فیلسوفان نامدار معاصر با تعلق خاطر به مارکس و مارکسیسم به تحقیق و تفکر آغاز کرده و پس از مدتی به نیچه پیوسته‌اند. این پیوستگان به نیچه، کم‌تر روشنفکر و بیش‌تر فیلسوف مانده‌اند اما کسانی که به مارکس وفادار مانده‌اند، صفت غالب‌شان روشنفکری است (شاید آلتوسر را بتوان مستثنی دانست). در جهان رو به توسعه هم مرز میان فیلسوف و روشنفکر معین نیست مگر اینکه بگویند در این جهان روشنفکر هست اما فیلسوف نیست و آنها که به فلسفه می‌پردازند، بیش‌تر به کارهای آموزشی مشغول‌اند و اگر به مسائل زمان بپردازند، روشنفکر می‌شوند. من در زمره کسانی هستم که با تشبیه به اهل فلسفه، در مسائل زمان دخالت می‌کنم ولی دخالت از سنخ دخالت روشنفکران نیست و حتی اگر در سیاست وارد شوم، به فلسفه سیاست می‌پردازم. اگر نوشته‌های سال‌های اول انقلاب مرا مستثنی کنید، در سال‌های قبل از انقلاب و از پایان جنگ تا کنون هر چه در سیاست نوشته‌ام، فارغ از موافقت‌ها و مخالفت‌های متداول در سیاست بوده است. من وقتی به سیاست فکر می‌کنم، به شرایط و امکان‌های عمل می‌اندیشم و از دولت و حکومت توقع معجزه ندارم.

درست است که در کارهای اداری و سیاسی ما سهوها کم نیست اما من بر عهده نگرفته‌ام که هر جا سهو و خطایی می‌بینم، فریاد برآورم و گریبان چاک کنم. نمی‌گویم تخلف و خطا را باید دید و دم نزد ولی برای

کسی تکلیف معین نمی‌کنم بلکه در برابر کسانی که بازخواست می‌کنند، می‌گویم من هم امکان‌های خود را می‌سنجم تا ببینم چه می‌توانم بکنم و تصمیم می‌گیرم که چه کنم. می‌گویند، نمی‌گوییم که دیگران چه باید کنند و چه نباید بکنند بلکه به بستگی‌های رسمی اشکال داریم و می‌گوییم که شما نیازی به آنها ندارید و بهتر است یکسره به کار خودپردازید. این سخن‌شان را نادرست نمی‌دانم. راست می‌گویید. من نیاز ندارم که مثلاً رئیس فرهنگستان علوم باشم اما اگر باشم چه می‌شود؟ من که برای رسیدن به آن به آب و آتش نزده‌ام و در ازاء آن بهایی نپرداختم. ریاست فرهنگستان علوم با عضویت در آن تفاوت ندارد. اگر قدری از وقت خود را ناگزیر باید صرف کارهای اداری کنم، از تجربه‌اش بهره می‌برم. تجربه فرهنگستان و همنشینی با دانشمندان کشور مرا در راه درک وضع علم کمک کرده و بیش‌تر به تأمل در این باب واداشته است؛ اما نکته مهم‌تر این است که من در مورد سیاست قدری واقع‌بین‌ام و سیاست ایدئال را با سیاست وهمی و آرزویی اشتباه نمی‌کنم. ما همیشه میان خوب و بد انتخاب نمی‌کنیم بلکه گاهی ناگزیریم که از میان خوب و خوب‌تر یا بد و بدتر یکی را انتخاب کنیم و توجه کنیم که بهترین نظام ممکن هم از همه حیث مطلوب و عادلانه و بدون دردسر و مصیبت نیست. مع‌هذا می‌پذیرم که کناره گرفتن از کارها و پرداختن یکسره به درس و بحث و فلسفه به‌طور کلی، مخصوصاً برای من که در سن پیری هستم، بسیار خوب است اما گاهی غیبت از جریان وقایع زمان، آدم را انتزاعی می‌کند. یکی از عیب‌های ما این است که هر جا می‌رویم و در هر مقام که قرار می‌گیریم، حرف‌های از پیش ساخته و پرداخته می‌زنیم گویی به تمرین گفتارهای

کلاس درس مشغولیم. درست بگویم ما به فرشتگان تشبّه می‌کنیم. آنها علم ندارند و هر چه به آنها گفته شود، همان می‌کنند. متشبهان به فرشتگان نیز فکر نمی‌کنند بلکه علم تکراری و همواره حاضر و آماده دارند. من نمی‌خواهم به فرشته تشبّه کنم. البته این تشبّه، خاص اهل علم نیست ولی این گروه بهترین و شایسته‌ترین متشبهان به فرشته‌اند. گاهی روشنفکران را هم می‌توان رهروان این راه دانست با این تفاوت که اینها بیرق امر و نهی و حکم را هم در دست دارند گویی می‌دانند که هرکسی چه باید بکند و چه نباید بکند و سزا و بادافره هر فعل و عملی را هم می‌دانند. اما من چون نمی‌دانم اینان لوح ارزش‌ها و مقام حکم و قضا را از کجا آورده‌اند، گوشم به حرف‌هایشان بدهکار نیست. آنها به آسانی اشخاص را محکوم و تبرئه می‌کنند. البته نظرشان بیش‌تر به زمان حاضر است و خوشبختانه کم‌تر به محاکمه گذشتگان می‌پردازند و اگر درباره آنان چیزی بگویند، معمولاً می‌کشند که محاسن را بگویند، زیرا اعتبار بعضی از آنان چندان است که محکوم کردن‌شان شاید محکوم‌کننده و حکم را بی‌اعتبار سازد. به سعدی چگونه می‌شود اعتراض کرد که چرا نام و تخلص خود را از نام «سعد ابوبکر سعدبن زنگی» گرفته است؟ حافظ را هم که در مدح شاه شجاع سخن گفته است می‌بخشیم، چرا که اولاً در عهد او برخلاف عهد پدرش مبارزالدین، مخاطبان شعر حافظ می‌توانسته‌اند «می‌دلیر بنوشند». ثانیاً از عیب شاه شجاع هم به کلی چشم‌پوشی نشده است:

آنکه روشن شد جهان بینش بد و میل در چشم جهان بینش کشید و...

حافظ علاوه بر اینها زرق و ریا و سالوس زمان خود را نیز برملا کرده است و به این جهت از گناه همنشینی‌اش با شاه شیخ ابواسحق و

امیرمبارزالدین و شاه شجاع و شاه یحیی در می‌گذرند و رندیش را عذرخواه این گناه می‌دانند. کاش می‌توانستند به همه گذشتگان و یا معاصران نیز با این دید بنگرند و توجه کنند که حافظِ معاصر با شاه شیخ ابواسحق و شاه شجاع مرده است و آنچه از او مانده، دیوان شعر اوست. وقتی می‌گوییم حافظ رند بوده است، رندی ذاتی شخص و شخصیت او نبوده است. رندی حافظ در شعر اوست. ما در مورد سعدی و حافظ و مولوی چندان خاضع و مؤدب‌ایم که خطایی در زندگی و رفتار آنها نمی‌بینیم، اما مثلاً به نجم‌الدین رازی که می‌رسیم چون مردم او را نمی‌شناسند و آثارش را کمتر خوانده‌اند، به آسانی ملامت‌اش می‌کنیم که چرا از پیش مغول گریخته و نمانده تا مثل همانم خود نجم‌الدین دایه کشته شود. این شیوه صدور حکم و محکوم کردن، خاص دوران جدید است. در تاریخ‌های قدیم مردمان و مخصوصاً بزرگان علم و ادب را موظف به گرفتن ژست اعتراض در برابر حکومت‌ها نمی‌دانسته‌اند و به این جهت به حافظ نتاخته‌اند که چرا در برابر «خشک‌سری‌ها و سخت‌گیری‌های» امیر مبارزالدین ایستادگی نکرده است و چه بد بود اگر ایستادگی و افشاگری می‌کرد و کشته می‌شد و ما امروز قسمت اعظم دیوان او را نداشتیم. حافظ که نیامده بود تا با امیر مبارزالدین مبارزه کند. او شاعر و پاسدار روح و زبان ما بود و این شعر اوست که نام او را ماندگار کرده است. بازمانده روشنفکری زمان ما هنوز متر و ترازوی اعتراض به دست دارد و همه را در این ترازو و با این میزان و در این میزان می‌سنجد و ردّ و قبول می‌کند و نمی‌تواند بپذیرد که رسیدگی به کارنامه اهل هنر و نظر و نظر با میزان عمل عادی و با ملاک‌های مشهور سیاسی، کوتاه‌بینانه است و غالباً با ظلم تمام می‌شود. مگر درباره بزرگ‌ترین

فیلسوفان زمان ما مفصل‌ترین ادعائنامه‌ها را ننوشته‌اند؟ گویی انسانیت یک ملاک دارد یعنی باید به چیزی آری و به چیز دیگر نه گفت و کسی که این آری و نه را نگوید، از انسانیت خارج می‌شود و عجباً که این درس بد را هم فیلسوفان داده‌اند و شاید بیش‌تر تعجب کنید اگر بگوییم این درس، درس اسپینوزاست. فیلسوف و شاعر کارشان نه گفتن و آری گفتن به شعارها و قطعنامه‌های سیاسی نیست. این شعارها و قطعنامه‌ها می‌رود و از اثر می‌افتد اما فلسفه و شعر می‌ماند چون به تجربه دریافته‌ام که این سخنانم مایهٔ سوء تفاهم می‌شود و هر توضیحی هم بدهم، اثر چندان ندارد و شاید سوء تفاهم را بیش‌تر کند. به اشاره می‌گویم که مراد معاف کردن صاحب‌نظران و شاعران و فیلسوفان از رعایت قواعد اخلاقی نیست. من نمی‌گویم اگر شاعر بدی کرد، بدی را بر او ببخشاییم بلکه می‌گویم ما نیامده‌ایم که دربارهٔ رفتار و کردار مولوی و سعدی و حافظ حکم کنیم. مولوی و سعدی و حافظ، مثنوی و دیوان شمس و فیه مافیه و گلستان و بوستان و غزلیات‌اند نه مجموعه گفت و شنوده‌های عادی و نشست و برخاست‌ها و عادات و کرداری که این سه بزرگ در زندگی داشته‌اند. هر حکمی دربارهٔ اینان می‌کنیم، باید ناظر به شعر و سخن‌شان باشد. ابوعلی سینا را از بابت شغلی که در اصفهان و همدان داشته است، بزرگ نمی‌شناسیم. بوعلی، بوعلی شفا و نجات و عیون‌الحکمه و اشارات و حکمت‌المشرقیین و قانون و... است. شاید بگویند ما به تو می‌گوییم که چرا چنین کرده‌ای و چنان نکرده‌ای. به سعدی و حافظ و ابن‌سینا که نمی‌گوییم آنها مقامی دارند که همه کس نمی‌تواند خود را با آن قیاس کند. راست می‌گویند من هم کسی را با سعدی و حافظ قیاس نکرده‌ام و چندان

عظمت برای آنان قائم که این قیاس را بی‌وجه و بی‌جا می‌دانم. من مثال آوردم. گفتم سعدی شاعر و حکیم است. آن سعدی که پسر فلان بود و در سال ۶۰۶ در شیراز به دنیا آمد و... پیر شد و مرد. او به قول خودش پنج روز و شش روزی بیش‌تر نماند اما گلستان‌اش همیشه خوش است. سعدی یعنی گلستان و بوستان و غرلیات و... درباره معاصران هم که حکم می‌کنیم اگر کسی نیستند و چیزی که بماند نیاورده‌اند، بگذاریم زندگی کنند. به‌ما چه مربوط است که چه می‌کنند و چه باید بکنند. به دنیا آمده‌اند، حق حیات داشته‌اند، مدتی زندگی کرده‌اند و رفته‌اند و به‌زودی فراموش می‌شوند. امر به معروف و نهی از منکر واجب است اما امر به معروف و نهی از منکر غیر از عیب جستن و ملامت کردن و بازخواست کردن است. مردم عادی بر حسب درجه و مرتبه فهم و عقلی که دارند، صلاح و فساد کار خود را تشخیص می‌دهند و عمل می‌کنند. اگر کسانی بتوانند به آنان در تشخیص و عمل مدد برسانند، به آنها خدمت کرده‌اند اما آدم عادی پرونده ندارد که آن را به دادگاه ببرند و رسیدگی کنند و بفمایند که چه می‌بایست و چه کرد و چه نکرد. البته اگر کسی چیزی داشت که ماندنی است یا احتمال می‌رود که ماندنی باشد، دیگران به زندگی و رفتار او نظر می‌کنند و مخصوصاً اگر شأن ماندنی کار او را دوست نداشته باشند، لازم می‌دانند به شیوه‌ای زندگی کند که آنها می‌پسندند و از رسوم سیاستی پیروی کند که آنها پیروی می‌کنند. این خواست ظاهراً خواست بدی نیست ولی معلوم نیست چرا رفتار و کردار کسی را که واجد مزیت و صاحب امتیازی می‌دانیم با میزان سلیقه و رفتار خود می‌سنجیم؟ ما که نمی‌توانیم دیگران را هر طور که می‌خواهیم راه ببریم و معلوم نیست که حق داشته باشیم برای دیگران

تکلیف معین کنیم پس چرا خود را به زحمت می‌اندازیم؟

بگذریم! زندگی من گذشته است. اگر دوباره جوان می‌شدم باز هم فلسفه می‌خواندم اما می‌کوشیدم خیلی کارها که کرده‌ام، نکنم و بعضی کارها را که انجام نداده‌ام، انجام دهم. حوادث زندگی‌ام چندان بی‌اهمیت است که اصلاً به آنها فکر نمی‌کنم مگر آنکه از بابت آنها ملامت‌م کنند یا تذکر بدهند. اتفاقاً اشکال و ایراد و ملامتی که می‌شود راجع به همین امور غیر مهم است. هیچ‌کس هرگز در مسائل نظری با من بحث نکرده و اگر نظرم را رد کرده، غرض سیاسی و ایدئولوژیک داشته است. اعتراض هم که می‌کنند، می‌گویند چرا فلان مقاله نوشتی و فلان سخن به زبان آوردی یا چرا به فلان تصمیم دولت اعتراض نکردی و خبط فلان مقام حکومت را دیدی و با سکوت گذشتی. اینها توجه ندارند که من مأمور اصلاح کار جهان و فریاد زدن بر سر این و آن و ضامن عمل و اخلاق دیگران نیستم و عجب آنکه اگر گاهی فریادی زده‌ام، آنها که سکوت را نمی‌پسندند و دیگران را مدام به فریاد برآوردن می‌خوانند، سکوت کرده‌اند. من روشنفکر نیستم. کار اصلی من فلسفه است. اگر بتوانم کتابی بخوانم و مقاله‌ای بنویسم که مضمونی داشته باشد، کلاهم را به عرش می‌اندازم. تازه وقتی هم فلسفه می‌نویسم، همان خوانندگان اندکی که می‌خوانند، احیاناً به جستجوی مقاصد و انگیزه‌های سیاسی پنهان در پشت الفاظ و سطور نوشته بر می‌خیزند. من یک‌جا به صراحت نوشته‌ام که آدمی با تفکر بنیاد زندگی با دیگران را می‌گذارد و استوار می‌کند اما وقتی این بنیاد گذاشته شد و نظمی پا گرفت، خواست و داشت و باید و شاید و حتی آرزوی مردمان با فضای آن نظم تعیین پیدا می‌کند و هرکس به هر چه هوس کرد، نمی‌رسد

و قادر به هر کاری که در وهم او بیاید، نیست. تاریخ و ادوار تاریخی، صحنه امکان‌های محدود است. بشر کارهایی را می‌تواند انجام دهد که در توانایی و امکان اوست. تمنای بیرون از امکانات، تمنای بیهوده است هر چند که این تمنا کوچک باشد. نگوییم که مردمی تمناهای بزرگ‌تر داشته و به آن رسیده‌اند. این تمنا، تمنای ممکن و در حدود امکان بوده است اما قوم دیگر شاید به تمنای کوچک هم نرسد. از این بیان که نمی‌دانم چگونه می‌توان آن را انکار کرد، دریافته‌اند که من به «هزاره‌گرایی» مایلیم، آن هم هزاره‌گرایی محافظه‌کار می‌شود و آیا اصلاً فلسفهٔ محافظه‌کار معنی دارد و اگر دارد معنی‌اش چیست؟ ما سیاست را به صفات انقلابی و رادیکال و محافظه‌کار و چپ و دموکراتیک و تمامیت‌خواه و... متصف می‌کنیم و چون سیاست در عصر ما جای تفکر را گرفته است، تفکر را نیز با صفات سیاست می‌شناسیم و با متصف کردنش به صفات سیاسی، حکم صادر می‌کنیم. فلسفه را که محافظه‌کار می‌خوانیم، با برچسب نامطلوب و نامطبوعی که به آن زده‌ایم، مردود شناخته‌ایم. البته فلسفه‌هایی را که دوست نمی‌داریم یا کم‌تر دوست می‌داریم برچسب سیاسی می‌زنیم تا نظر منفی خود را در پرده بیان کرده باشیم ولی فلسفه‌ای را که بهداشتی و مفید می‌دانیم، به نام و صفتی نمی‌خوانیم. چنین معامله‌ای با فلسفه و تفکر از همه سکوت‌های یک فیلسوف در برابر قدرت‌ها مضرت‌تر و پریشان‌سازتر است. این رویه حداقل، تفکر و فلسفه و هنر را خوار و ناچیز می‌کند و به وجود بشر ظلم روا می‌دارد اما مطلب به این سادگی‌ها نیست و با این حرف‌ها تمام نمی‌شود و بحث به پایان نمی‌رسد زیرا می‌گویند میان روحیه و اخلاق و نظر و فلسفه رابطه‌ای هست و چگونه ممکن است کسی که واجد سجایای اخلاقی

نیست، فکر مستقیم و آزاد داشته باشد. این سخن که درست ادا نشده است، در فهم عادی و همگانی بدون چون و چرا مقبول می‌افتد و چون به دشواری می‌توانیم از حدود این فهم بگذریم، قضیه صورت اصل مسلم پیدا می‌کند. مخاطبان هم که همه فلسفه نخوانده‌اند و نمی‌دانند. آیا رواست که بیگانگان با فلسفه درباره فلسفه و فیلسوفان حکم کنند؟ اینکه خلیات متفکر با تفکر او چه نسبت دارد، یکی از دشوارترین مسائل فلسفه است. به آسانی می‌توان پذیرفت که از متفکران نباید متوقع بود که خلیات مردم معمولی را داشته باشند، اما این خلیات متفکران نیست که آنها را متفکر کرده است. به عبارت دیگر، تفکر تابع خلیات متفکر نیست بلکه گاهی فشار تفکر بر جان متفکر چندان سنگین و خردکننده است که او را از حالت عادی خارج می‌کند. از شاعران و هنرمندان بزرگ چیزی نمی‌گوییم. اگر در زندگی و رفتار پارمنیدس و هراکلیتوس و سقراط و افلاطون و فارابی و ابن سینا و سهروردی و سنت اوگوستین و آنسلم و دکارت و اسپینوزا و کانت و نیچه و پیرس و هیدگر و فوکو و دلوژ چیزی غیر عادی می‌بینید، بعید ندانید که عقل و ادب معاش‌شان زیر بار تفکر تاب نیاورده و دستخوش اختلال شده باشد:

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه
کنون که مست و خرابم صلاح بی‌ادبی است

اگر این معنی را بپذیریم، دیگر نباید متفکر را از بابت رعایت نکردن ضوابط عقل معاش ملامت کنیم و تکالیف روشنفکری به عهده‌اش بگذاریم. وقتی عقل معاش او تحت فشار قرار گرفته است چگونه از عقل معاش دیگران پیروی کند و چرا چنین کند؟ وانگهی کسی که عقل معاش

را به چیزی نمی‌گیرد و دیگران را ملزم به رعایت قواعد روشنفکری می‌کند چگونه توقع دارد که نصیحت او در گوش مردم عادی و حتی اهل نظر بنشیند؟ آنان که اهل نظرند، نیازی به این دستورالعمل‌ها ندارند و مردم کوچه و بازار گوش‌شان به این حرف‌ها بدهکار نیست. بعد از این کلیات به زندگی و وضع خودم باز می‌گردم. من از جوانی به مسأله عهد و التزام به خصوص به صورتی که در اگزیستانسیالیسم سارتر مطرح شده بود، علاقه داشتم. به نظر من ما سه عهد داریم یا درست بگوییم در سه مرتبه و مقام عهد می‌بندیم. عهد در زندگی خصوصی و خانواده، عهد در سیاست و عهد در عالم نظر و نظربازی. عهد سوم، عهد نوادر است و عهد اول، عهد عمومی است و همه مردم کم و بیش به آن متعهدند. این دو عهد در تاریخ بشر سابقه طولانی دارد اما عهد دوم متعلق به زمان جدید است یا لااقل در زمان ما کم و بیش به عهد عمومی نزدیک شده است. عهدی که سارتر می‌گفت، چیزی میان عهد دوم و سوم بود یعنی در ظاهر عهد تفکر و در حقیقت عهد سیاسی بود و اگر خوب آن را تحلیل کنیم، خیلی زود به عهد دوم تحویل می‌شود. اکنون وقتی از عهد و تعهد می‌گویند، مرادشان همین عهد اگزیستانسیالیست است یعنی با نظر به این عهد است که می‌گویند چرا چنین گفتی و چنان نکردی، چرا با این بودی و با آن نبود. عهد اول گرچه به یک اعتبار به زندگی خصوصی تعلق دارد، هر کس قواعد اخلاقی متعلق به آن را رعایت نکند، قابل سرزنش است و متخلف از اخلاق شناخته می‌شود. در مرتبه دوم همه ملزم به عهد بستن نیستند. من هم با اینکه کم و بیش علایق سیاسی داشته‌ام، با هیچ حزب و ایدئولوژی پیمان نبسته‌ام ولی در زمان کنونی عمل سیاسی یک امر ناگزیر شده است و

بسیار از اعمال و سخنان چه بخواهیم و چه نخواهیم، معنی و ماهیت سیاسی دارد. کسانی که عهد سیاسی دارند معمولاً به آن عهد عمل می‌کنند و گاهی نیز عهد خود را می‌شکنند. آنها که عهد بسته‌اند اخلاقاً باید به عهد خود پایبند باشند ولی همه مردم ملزم به بستن این عهد و وفاداری به آن نیستند. صاحبان عهد اول بیش‌تر گرفتار امور زندگی‌اند، اما گروه سوم گرچه با سیاست‌هایی موافق‌اند و با سیاست‌های دیگر مخالفت می‌کنند، تصمیم‌هایشان را با ملاک‌های بیرون از اندیشه‌شان نباید بسنجید. من که تشبه به اهل فلسفه می‌کنم، در عالم نظر عهدی دارم که به آن وفادارم و هر جا اهل مسامحه و اهمال باشم، در عالم نظر به عهدی که کرده‌ام، وفادار بوده‌ام. این عهد، عهد با فلسفه برای دفاع از آن است. این دفاع، دفاع از شغل فلسفه و هر چه در هر کتاب فلسفه یافت می‌شود، نیست. من که همه مطالب همه فیلسوفان را تصدیق نمی‌کنم و درست نمی‌دانم و اصلاً صدور حکم قطعی درباره فلسفه‌ها را روا نمی‌دارم، پس از چه دفاع می‌کنم؟ از افلاطون و ارسطو، از کانت و هگل یا از هوسرل و هیدگر؟ من از همه دفاع کرده‌ام، اما نگفته‌ام که اینها همه هر چه گفته‌اند حق داشته‌اند. اینها آموزگار تفکرند و حرکت آموزگاری دارند. دفاع از همه آراء یک فیلسوف کاری بی‌وجه است و هیچ صاحب‌نظری چنین نمی‌کند. مقصود این نیست که آراء همه فیلسوفان مخلوطی از صواب و خطاست و در هر فلسفه‌ای خطا راه می‌یابد. مراد من این نیست. فلسفه با عقل بسیط ظاهر می‌شود و در عقل تفصیلی قوام و تعین می‌یابد. این نظر افلاطونی در طی تاریخ فلسفه به صورت‌های مختلف و با تعبیر گوناگون بیان شده است. فیلسوفان ما از آن ادراک بسیط و ادراک مرکب تعبیر کرده‌اند. عقل بسیط

جلوه تاریخی وجود است و عقل تفصیلی که در پی آن می‌آید، اعتبارش را از عقل بسیط می‌گیرد و هربار که جلوه و تجلی دیگر می‌شود، عقل تفصیلی که صورت و تعین پیدا کرده است و آن را می‌توان آموخت و به دیگران انتقال داد، متفاوت می‌شود. این عقل تفصیلی را نیز با ملاک و میزان منطقی که متناسب با عقل بسیط است، می‌سنجند. کتاب‌ها و مقالات مصداق عقل و ادراک تفصیلی و مرکب است. این احکام اگر نظری باشند، به درست و نادرست تقسیم می‌شوند. میزان درستی احکام تا دوره جدید، منطبق بود. از زمان دکارت، تحلیل دکارتی جای آن را گرفت و در هگل، دیالکتیک میزان شد.

من همواره به اهمیت پدید آمدن و تحول فلسفه‌ها و روش و میزان مناسب آنها توجه داشته‌ام. اگر اولین کتاب خود را در باب فلسفه مدنی فارابی نوشته‌ام، قصدم صرف پژوهش در باب یکی از فیلسوفان عالم اسلام نبوده است بلکه به مقام و مآل فلسفه در عالم اسلام می‌اندیشیده‌ام. فارابی را از آن جهت انتخاب کردم که اولین فیلسوف جهان اسلام است که به سیاست و حکم عملی اعتنای تام داشته است. به عبارت دیگر، مسأله مهم این بود که ببینیم اولاً چرا ساکنان عالم اسلام به فلسفه و حکمت عملی اعتنای تام داشته و به فلسفه و حکمت عملی یونانیان رو کرده‌اند و ثانیاً حکمت عملی غیر دینی در یک جهان دینی چگونه تلقی شده است و اگر به این نتیجه رسیدم که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، وجهش این بود که او اثبات تحقق فلسفه در عالم دین و جمع دین و فلسفه را به عهده گرفت. این کاری بود که اروپاییان قرون وسطی نیز به آن پرداختند و چون به قول لئو اشتراوس می‌بایست از مسیحیت در برابر فلسفه یونانی دفاع

کنند، بیش‌تر به فلسفه رنگ دینی دادند و مسیحیت را فلسفی کردند. اتین ژیلسون فلسفه قرون وسطی و مخصوصاً فلسفه توماس آکوئینی را فلسفه مسیحی می‌دانست، اما نمی‌پذیرفت که فلسفه فارابی و ابن‌سینا را اسلامی بخوانند. وجهش را لئو اشتراوس برای ما بازگفته است. فلسفه قرون وسطی ظاهراً مسیحی و کلیسایی بود اما باطن یونانی داشت تا آنجا که بعضی قواعد فلسفه را دستور کلیسایی کرده بودند و مسیحیان می‌بایست به آن معتقد باشند؛ اما در جهان اسلام فیلسوفان در دادگاه شریعت از فلسفه دفاع کردند و در این دادگاه گرچه حکم قطعی برائت و قبول فلسفه صادر نشد، اما حکم دادگاه حکم محکومیت هم نبود. فلسفه در عالم اسلام سیر خود را دنبال کرد و کلام و عرفان را در خود جمع‌آورد و حیثیت یک علم مستقل پیدا کرد بی‌آنکه مطالب آن مستقیماً در دین وارد شود. راه این فلسفه از راهی که فلسفه اسلامی در مغرب اسلامی پیمود اندکی تفاوت دارد. اینکه فلسفه ابن رشدی استعداد داشته است که مقدمه یا یکی از مقدمات رنسانس باشد جای بحث دارد، اما آشکارا برخلاف جریان فلسفه مشرقی و در طریق جدایی میان دین و فلسفه بوده است. این فلسفه در مغرب اسلامی نمی‌توانست آینده‌ای داشته باشد. دیدیم که از آنجا کوچ کرد و به سمت شمال اروپا رفت و در آنجا پیروانی پیدا کرد. مسأله‌ای که از زمان نوشتن رساله فارابی برای من مطرح بوده است، مسأله مقام و شأن فلسفه در تاریخ است. به ابن‌رشد هم از آن جهت توجه کردم که ببینم تقدیر تاریخ مغرب اسلامی با فلسفه چه پیوندی داشته است. در شرق اسلامی و در ایران از قرن سوم هجری تا قرن یازدهم هر جا قدرت سیاسی و نظم بوده، فلسفه هم بوده و اگر از قرن یازدهم هجری تا کنون ملاصدرا بزررگ‌ترین

فیلسوف ماست، وجهش این است که از آن زمان قدرت اروپا مسلم شد و جهان متجدد رو به رشد و توسعه رفت و به تدریج که سایه‌اش را بر جهان انداخت، همه چیز را در همه جا به سکون و رکود دچار کرد. از آنجا بود که به فلسفه تطبیقی رو کردم. نه برای اینکه ببینم آراء مشترک فیلسوفان کدام‌هاست و در چه موارد بیش‌تر اختلاف وجود دارد بلکه می‌خواستم بدانم آیا درست است که فلسفه را به سه دوره یونانی و قرون وسطی و جدید تقسیم کنیم و اگر درست است، ملاک‌مان چیست؟ آیا اختلاف سقراط و آنسلم این است که در دو زمان متفاوت می‌زیسته‌اند و اگر سقراط معاصر آنسلم بود می‌توانست چنان فکر کند که در آتن قرن پنجم قبل از میلاد تفکر کرده است؟ آیا هگل و نیچه می‌توانستند در یونان یا در قرون وسطی ظهور کنند؟ بعضی از فضایی ما که مولوی را با هگل قیاس کرده‌اند، آیا می‌دانستند که چه بودن بعیدی میان این دو متفکر وجود دارد. مراد من از فلسفه تطبیقی این بود که بدانیم هر یک از فلسفه‌های یونانی و قرون وسطی و جدید با وجود بشر چه کرده و با چه بشری مناسبت داشته و در سامان دادن و قوام زندگی بشر و قواعد و قوانین خارجی آن تا چه اندازه دخیل بوده است. کسی که چنین مسأله‌ای را مطرح می‌کند باید متوجه باشد که ممکن است آن را بد بفهمند و مثلاً گمان کنند که فلسفه مثل علم یا ایدئولوژی باید مستقیماً در جهان دخالت و تصرف کند پس می‌بایست از چستی فلسفه بپرسیم و مخصوصاً بر وجه سلبی ماهیت فلسفه تأکید کنیم یعنی بگوییم فلسفه چه یا چه‌ها نیست. در زمان ما اشتباه فلسفه با ایدئولوژی را نباید یک امر نادر و اتفاقی دانست. کسانی هم از فلسفه توقع دارند که علم و علمی باشد و در آن با روش پژوهش علم تحقیق شود. من

در رسالهٔ کوچک فلسفه چیست می‌خواستم بگویم که فلسفه نه علم است و نه ایدئولوژی، یعنی نه از روش علمی متابعت می‌کند و نه تابع سیاست می‌شود. از آن زمان هر چه گفته و نوشته‌ام، ناظر به این تفاوت و اشتباه شایع و رایج بوده است. شاید دو سه سال اوایل انقلاب که مطالبی دربارهٔ سیاست و انقلاب و ناسیونالیسم و دین می‌نوشتیم، دوران غلبهٔ علایق انقلابی بر فلسفه بود؛ اما در همان زمان وقتی به ایدئولوژی نه چندان پوشیده نام فلسفه دادند، من دوباره و این بار به زبان جدلی به دفاع از فلسفه پرداختم. خوشبختانه این راه کوتاه بود. من می‌خواستم کتابی در فلسفه معاصر بنویسم و مخصوصاً وضع پست‌مدرن و پایان ایدئولوژی را شرح دهم که عهده‌داری مسئولیت سردبیری مجلهٔ نامه فرهنگ، مرا از آن کار بازداشت. در این کار نمی‌توانستم مطالعه‌ام را بر فلسفه معاصر متمرکز کنم و ناچار بودم به مسائل و مباحث گوناگون بپردازم اما سر رشته را گم نکردم و در هر مبحث که وارد شدم، وظیفهٔ پاسداری از فلسفه یا لااقل رعایت جانب آن را فراموش نکردم.

مشکلی که در این راه پیش آمد، مواجهه با قضیه یا مسألهٔ توسعه بود. من نقاد مدرنیته‌ام و گاهی نیز با لحن و زبان سیاست، مدرنیته را نقد کرده‌ام پس طبیعی بود که اگر لزوم طرح و تدوین برنامهٔ توسعه را تصدیق کنم، دوستانم تعجب کنند و بگویند تو به توسعه چکار داری؟ به‌خصوص که پرداختن به توسعه، خواهی نخواهی، نحوی ورود در سیاست است و کسی که از تقدم فلسفه بر سیاست می‌گوید چگونه می‌تواند در مباحث سیاسی وارد شود و باز بگوید من اهل فلسفه‌ام و به سیاست کاری ندارم؟ هیچ کس نمی‌تواند بگوید که با سیاست کاری ندارم زیرا دامنهٔ نفوذ سیاست

چندان گسترده است که اگر بخواهی آن را رها کنی سیاست رهايت نمی‌کند. فلسفه هم نمی‌تواند به سیاست بی‌اعتنا باشد و ناچار است که به آن بپردازد. فلسفه باید به ما بگوید که سیاست کنونی چه اوصاف و ویژگی‌های دارد و با سیاست اوایل دوره جدید یا سیاست قدیم چه تفاوت دارد و در این زمان سیاست به کجا می‌رود و مردمان چه نسبتی با سیاست دارند و در قلمرو سیاست چه به دست می‌آورند و چه می‌توانند بکنند. غفلت از سیاست در عصر ما نشانه نقص فلسفه است. درست است که در تفکر باید آزاد بود و سیاست می‌تواند قید باشد، اما چون ما بیرون از سیاست قرار نداریم، باید فکر کنیم که چگونه می‌توانیم از قید آن آزاد شویم. درک این معنی که در دایره نفوذ و قدرت سیاست به‌سر می‌بریم غیر از طرفداری از یک ایدئولوژی و مخالفت با یک سیاست است. در اهمیت سیاست تردید نمی‌توان کرد. مقصود این است که با ملاک سیاست درباره فلسفه نمی‌توان حکم کرد و مخالفت و موافقت با سیاست‌ها و ایدئولوژی‌ها ربطی به فلسفه ندارد. فلسفه وجود ایدئولوژی‌ها و سیاست‌ها را انکار نمی‌کند. اینها مظاهر زمان‌اند. می‌گویند من که مدرنیته را نقد می‌کرده‌ام، ناگهان لزوم رو کردن به توسعه - و نه فقط وجود آن را - تصدیق کرده‌ام و مگر این طرفداری از یک سیاست و قبول پیروی از مدرنیته نیست؟ درست است که من تجدد را نقد کرده‌ام و توسعه هم نحوی انتشار و بسط تجدد است، پس نقد من باید شامل توسعه هم بشود. اتفاقاً بیش از سی سال است که من توسعه را نقد می‌کنم. اکنون هم که به مسأله علم و پژوهش در کشور پرداخته‌ام، در همان راه سیر می‌کنم. وقتی تجدد و توسعه را نقد می‌کنیم نمی‌گوییم که اینها نباشند بلکه می‌پرسیم از کجا آمده‌اند و کی هستند و به

کجا می‌روند. در نقد تجدد شاید به جایی برسیم که ببینیم جهان به جایی که منورالفکران قرن هیجدهم می‌پنداشته‌اند، نمی‌رسد. پیداست که در این صورت به آینده آن امید نمی‌بندیم ولی با آن مخالفت هم نمی‌کنیم. منتقد مدرنیته با مدرنیته مخالف نیست بلکه دعوی دائمی بودن و مطلق بودن آن را بی‌وجه و نتیجه بی‌خبری می‌داند. آیا باید با چیزهایی که دائمی و مطلق نیست مخالفت کرد؟ در مقام معرفت می‌توانیم بگوییم که لیس فی‌الدار غیره دیار و در احوال فنا همه چیز را هالک و فانی بیابیم؛ اما در مقام و مرتبه عقل همگانی موجودات به وجود آمده‌اند و از میان می‌روند. تاریخ هم حادث است. ما هم که صاحب ادراک‌ایم کم و بیش درمی‌یابیم که چه هست و چه نیست و با بعضی بوده‌ها مخالفت می‌کنیم و بعضی دیگر را می‌پذیریم. البته ادراک ما محدود است و دایره مخالفت و موافقتمان از آن محدودتر. ما نمی‌توانیم بگوییم که در دایره وجود چه چیزها باشند و کدام‌ها نباشند. کالیگولا، امپراتور روم می‌گفت ماه را بگیرید و در دست من قرار دهید. او حدود را نمی‌شناخت و از نقص و محدودیت خود آگاه نبود، یعنی مخبط بود. ما می‌توانیم بسیاری چیزها را بطلبیم و داشته باشیم، ولی این طلب محدود در دایره مکان‌های تاریخی است. بسیاری چیزها که مردم زمان ما می‌توانند بطلبند در حدود امکان‌های تاریخی یونانیان و مصریان و رومی‌ها و ایرانیان قدیم نبوده است. عکس این قضیه هم درست است. زمان ما امکان‌های بسیار داشته است که اکنون شاید همه آنها تحقق یافته باشد. اگر چیزی هم تحقق نیافته باشد و تحقق نیابد، با خواست ما از دایره امکان بیرون نمی‌رود و چیزی که در این دایره نباشد، به میل ما وارد نمی‌شود؛ پس تا زمانی که عالمی دیگر با امکان‌های تازه در افق زمان

ظهور نکرده است، ما سه وضع می‌توانیم داشته باشیم: ۱. با غفلت زندگی کنیم و تابع گردش زمان باشیم و احیاناً تجدد را مطلق بدانیم؛ ۲. تجدد را تاریخی بدانیم که با امکان‌ها و نظم خاص خود وجود دارد و تغییر این نظم نه با رد و انکار این و آن بلکه صرفاً با طرح و پیش آمدن یک عالم دیگر و امکان‌های دیگر از طریق آزادی و تفکر ممکن می‌شود؛ و بالاخره ۳. با جهان جدید و متجدد میانه‌ای نداشته باشیم و در آن احساس آسایش نکنیم. در این وضع ناچار گوشه می‌گیریم و تنها می‌شویم. گروه اول در اجرای طرح پیشرفت جهان شرکت می‌کنند، اما معلوم نیست به کجا می‌رسند. گروه دوم مقدمات گذشت از آن را فراهم می‌آورند و دسته سوم اگر به گروه دوم ملحق نشوند، راه به جایی ندارند و نمی‌برند. با توسعه همین سه نسبت ممکن است گروه‌های اول و سوم در برابر هم قرار گیرند، اما گروه دوم نه میان دو گروه بلکه ورای آنها قرار دارد و به گمان من تحقق توسعه در هر جای این جهان مرهون نقدهای این گروه است و گر نه گروه اول که شیفتگان توسعه‌اند چون به دشواری‌های راه آن توجه ندارند و فکر نمی‌کنند، در پیمودن راه دچار زحمت می‌شوند. قضیه را به صورت دیگر در نظر آوریم. توسعه یک مطلب سیاسی متعلق به یک ایدئولوژی خاص نیست. به عبارت دیگر، توسعه طرحی نیست که گروهی به آن موافق و گروه دیگر مخالف باشند، زیرا اگر کسی با توسعه مخالف باشد باید بگوید که به جای آن چه می‌توان گذاشت. درست است که توسعه از لوازم بسط مدرنیته و جهانی شدن آن است و نقد تجدد دامن توسعه را هم می‌گیرد اما نقد را با نفی اشتباه نباید کرد؛ هر چند که ما گهگاه دچار این اشتباه شده‌ایم و با این اشتباه بوده است که اومانیسیم (مذهب اصالت بشر) و لیبرالیسم

به صورت یک برچسب درآمدده است. اومانیزم و لیبرالیسم چیزهایی نیستند که ما بگوییم دوستشان نمی‌داریم و آنها بترسند و از دایره وجود بگریزند. اصلاً وظیفه فیلسوف نیست که بگوید چه چیزها را دوست می‌دارد و چه چیزها را دوست نمی‌دارد. نمی‌گوییم فیلسوف بی‌تعلق و بی‌نظر است. متفکر هر که و هر جا باشد، بی‌تعلق نیست. بی‌تعلقی و بی‌نظری که در زمان ما از لوازم و مقتضیات روش پژوهش علم شمرده می‌شود، در جای خود درست است. در مقام پژوهش نباید ملاحظات و احساسات را دخالت داد. فیلسوف هم گرچه در آغاز و در مرحله ادراک و عقل بسیط نظرباز بوده است، وقتی به عقل تفصیلی و به مقام بحث و اظهارنظر می‌رسد، باید قواعد بحث را رعایت کند. او ممکن است سیاستی را بر سیاست دیگر ترجیح دهد اما در مقام فیلسوف باید به رسوم اهل فلسفه پایبند و وفادار باشد. فیلسوف راسیونالیست و پراگماتیست زمان ما لیبرالیسم را می‌پسندد و تأیید می‌کند، اما کسی که به تاریخی بودن مدرنیته قائل است و تاریخ را به لیبرالیسم تحویل نمی‌کند و کالیگولاوار امکان‌های موهوم خود را امکان تاریخی نمی‌داند، شاید در لیبرالیسم چون و چرا کند، اما ضرورتاً با آن در نمی‌افتد و حتی اگر آن را دوست نداشته باشد، حب و بغض خود را در بحث و در زبان فلسفه دخالت نمی‌دهد. من هیچ جا نگفته‌ام زنده باد توسعه بلکه گفته‌ام که پویندگان راه توسعه باید لوازم و شرایط پیمودن این راه را فراهم آورند نه اینکه در مدح آن حرف بزنند. اگر در این مرحله لفظ «باید» آمده است بدانیم که این باید، باید سیاسی و اخلاقی نیست بلکه بیان شرط است: اگر توسعه می‌خواهی راهش این است. برای کسانی ممکن است این پرسش پیش آید که فلسفه چه ربطی به توسعه دارد و کسی که کارش فلسفه است

چرا در بحث توسعه وارد می‌شود. پاسخش این است که در فلسفه معاصر از طرح ماهیت مدرنیته و امکان‌های عالم متجدد نمی‌توان صرف‌نظر کرد و آینده جهان توسعه‌نیافته و در حال توسعه نیز به آینده مدرنیته بستگی دارد، پس چگونه از توسعه سخن نگوییم؟ وقتی آینده جهان به توسعه بسته شده است در فلسفه ناگزیر باید به آن پرداخت ولی فیلسوف طراح برنامه توسعه نیست و با نظر اقتصاددان و جامعه‌شناس هم به امر توسعه نمی‌نگرد. او اصلاً کاری ندارد که توسعه خوب است یا خوب نیست، او شرایط امکان توسعه یا وجود آن را درمی‌یابد چنان‌که به وجود چیزهای دیگر می‌پردازد. توسعه از جمله امکان‌های عالم کنونی است. این امکان را می‌توان متحقق کرد چنان‌که ممکن است از کنار آن گذشت، اما گذشتن از کنار آن معمولاً به بی‌حاصلی می‌انجامد. نکته مهم این است که این امکان را با هیچ امکان دیگری نمی‌توان تعویض کرد، یعنی امکان‌های جهان را ما به وجود نمی‌آوریم بلکه آزادی ما در حد امکان‌هاست. تا وقتی که عالم دیگر با امکان‌های دیگر در افق پدیدار نشده است، نقاد مدرنیته با امکان‌های این عالم با صبر و اعتدال کنار می‌آید، زیرا نفی آنها در حکم بیرون شدن از دایره است. کسی که می‌گوید توسعه نمی‌خواهم در حقیقت گفته است که علم و تکنولوژی را نمی‌خواهم، زیرا وقتی به حقیقت توسعه می‌اندیشیم ناگزیر به علم می‌رسیم. توسعه و علم و تکنولوژی از هم جدا نمی‌شوند.

زمانی بود که من توسعه را در حاشیه علم می‌دیدم و اگر به آن توجه می‌کردم بدان جهت بود که فلسفه جدید را اساس تجدد و تمدن متجدد می‌دانستم. بعدها بدون اینکه از این فکر منصرف شده باشم، به توسعه نگاه کردم و علم را پیوسته به آن دیدم و اکنون می‌بینم بیش‌تر مقالاتی که

راجع به علم نوشته‌ام، با نظر به توسعه بوده است. آیا در این کار تحت تأثیر نفوذ و استیلای سیاست بوده‌ام و سیاست را مقدم دانسته‌ام؟ آیا برای رعایت مقام فلسفه می‌بایست به بحث خالص فلسفی در علم پردازم و آن را با ملاحظات مربوط به توسعه درنیامیزم؟ اولاً بحث خالص فلسفی در باب علم تعبیر مبهمی است. اگر مراد از بحث خالص، بحث انتزاعی است بدانیم که این قبیل بحث‌ها ما را به جایی نمی‌رساند و شاید از راه رفتن باز دارد. وقتی از علم می‌گوییم باید به علم موجود نظر کنیم و ببینیم که از کجا آغاز شده و چه مراحل را پیموده و اکنون کجاست و آثار وجودی‌اش چیست. مثلاً من که ایرانی‌ام باید ببینم علم چگونه به کشورمان آمده و چه رشدی داشته و آثار مترتب بر آموزش و پژوهش آن چه بوده است. وقتی می‌پرسیم علم چگونه به ایران آمده است، بیش‌تر منظورمان این است که ما چه نیازی به آن داشته‌ایم، با چه علاقه‌ای به سمت آن رفته‌ایم. برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها باید تاریخ و عالمان و مؤسسات آموزشی و علمی دو‌یست سال اخیر ایران را به دقت مطالعه کرد. اولین و مهم‌ترین نکته مناسب بحث این است که ما علم را بر اثر احساس نیازمندی به ابزار تکنیک طلب کردیم. مدرسه دارالفنون نام مناسبی، داشت زیرا همه رشته‌ها و درس‌های اصلی آن پزشکی و داروسازی و فنی نظامی بود و البته از این حیث بآسی بر بنیانگذار بزرگ آن نیست. پیش از تأسیس دارالفنون و پس از آن هم هیچ کوششی برای فراگیری علم جدید فارغ از مقاصد و فواید عملی و فنی نشده است. فیلسوف اروپایی و امریکایی می‌تواند به‌طور کلی در باب قضایای علم و حقایق علمی و اعتبار علوم و مصیر و مآل علم بحث کند. او وقتی به آغاز پدید آمدن علم جدید نظر می‌کند، گالیله و کپرنیک در

نظرش می‌آید که گرچه در بنیانگذاری علم تکنولوژیک شریک بودند اما سودای سود و بهره‌برداری از علم در سرشان نبود. پیشرفت علم در مغرب‌زمین هم گرچه عین پیشرفت قدرت غربی بود، بر اثر انگیزه سودطلبی صورت نگرفت. مرادم از سودطلبی طمع‌کاری و زبون‌اندیشی نیست و هر کس در کار خود در پی سود و فایده باشد نباید ملامت شود، زیرا هر کاری سودی دارد و کار بی‌سود لغو است. من در طرح این مطلب دو وضع تاریخی (و البته دو روحیه) را در نظر دارم. اروپا به علمی مایل شد که بر این اصول مبتنی بود:

۱. آدمی می‌تواند بر طبیعت و بر جهان مسلط شود.
 ۲. طبیعت و جهان و هر چه در آن است ماده خام این تصرف‌اند.
 ۳. تصرف با علم و تکنیک صورت می‌گیرد.
- من اکنون کاری ندارم که طرح تسخیر جهان چگونه اجرا شد و در این کار بشر چه مقامی پیدا کرد. منظورم این است که انگیزه‌های مادی و مصلحت‌بینی‌های عادی، اروپاییان را به راه علم نکشاند است بلکه آنها علمی را یافته‌اند که علم تصرف در جهان بوده است. در مقابل ما علم جدید را از اروپاییان فرا گرفتیم. ما علمی را فراگرفتیم که سودمندی آن محرز شده بود. ما علم را پس از انقلاب صنعتی اخذ کردیم. در این اخذ و فراگیری شوق و طلب در ما پدید نیامده بود بلکه خود را نیازمند تکنولوژی یا ابزار تکنیک می‌دیدیم. ما توپ و توپخانه و دوربین و چاپخانه و اتومبیل و راه‌آهن و... می‌خواستیم. علم جدید از ابتدا در کشور ما ناظر به توسعه بوده است. اگر در سیر آن گسیختگی یا کندی می‌بینیم، این کندی و گسیختگی نیز به سستی ارتباط آن با زندگی برمی‌گردد. درست است که ما

علم را برای مقاصد عملی و فنی فراگرفتیم اما نتوانستیم آنچه را فراگرفته‌ایم در جای خود قرار دهیم. علم هر چه باشد، استعداد انتزاعی شدن و جدایی از شرایط و لوازم دارد. ما هم علوم را گرچه به قصد بهره‌برداری آموختیم، شرایط بهره‌برداری را درک نکردیم و هنوز هم چنان که باید درک نکرده‌ایم. من چگونه می‌توانستم علم را مستقل از توسعه در نظر آورم؟ وقتی می‌بینم با وجود استعدادهای درخشان و کوشش‌هایی که برای شکفته شدن آن استعدادهای می‌شود نتیجه به دست آمده کافی نیست و حتی ناچیز است، چگونه به علم مستقل از توسعه بیندیشم؟ وقتی اقتصاددان‌هایی مثل سیمون کوزنتس توسعه را «فرایندی می‌دانند که طی آن جامعه... امکان استفاده مؤثر از ظرفیت‌های جدید را به دست می‌آورد»^۱، چگونه می‌توان علم را از توسعه جدا دانست؟ تاریخ یکصد و پنجاه ساله ما هم گواه است که از ابتدا ما علم نخواسته‌ایم بلکه توسعه خواسته‌ایم یا درست بگویم مقصود رسیدن به وسایل زندگی در جهان متجدد بوده و اخیراً شهوت و شهرت مصرف است؛ به این جهت دانشمندان ما کم‌تر در پی مسأله‌یابی هستند. مسأله که نباشد، پژوهش و تحقیق حقیقی هم نیست. در این وضع، علم تکراری و تقلیدی می‌شود و دانشمندان، کارمندان کلاس درس و مدرسه و تکنیسین آزمایشگاه می‌شوند. این مطالب در تاریخ علم و همچنین در جامعه‌شناسی تاریخی علم هم می‌تواند مطرح شود اما نگاه من، نگاه مورخ و جامعه‌شناس نبوده است. من می‌خواسته‌ام بدانم چرا و چه شده است که پرسش و طلب

۱. دکتر حسین عظیمی، مقدمه کتاب *اصول علم ثروت ملی*، نشر فرزانه روز، تهران،

فراموش شده و علم به جای اینکه موضوعیت داشته باشد، با نظر طریقت تلقی شده و چنان که باید شأن طریقت هم پیدا نکرده است.

با توجه به آنچه گفتم گمان نمی‌کنم که در عالم بحث و نظر ملاحظه‌کاری کرده باشم و آنچه را که می‌توانستم بگویم، نگفته باشم. آن که مرا ملاحظه‌کار خوانده است، اگر حکم‌اش محدود به خلق و خوی شخصی و در حدود اقدام و عمل سیاسی باشد، آن را تذکری دوستانه تلقی می‌کنم اما در فلسفه، ملاحظه‌کاری معنی و مورد ندارد. اگر این تفکیک را بپذیرید، من دیگر نباید چیزی بگویم مگر اینکه بخواهند چیزی از زندگی خصوصی خود بگویم. مقصودم این نیست که کار خود را مهم جلوه دهم و اخلاق شخصی و صفات لازم اهل سیاست را بی‌اهمیت و ناچیز بینگارم، ولی این درست نیست که اگر صفتی مثلاً برای سیاستمدار ضعف و نقص است فکر کنیم که در وجود اهل فلسفه هم مایهٔ ضعف و نقصان باشد. اصلاً چرا از یک دانشجوی فلسفه توقع قاطعیت دارند؟ اهل فلسفه چگونه قاطعیت داشته باشند؟ من اگر به نظری برسم، از آن دفاع می‌کنم و مگر در این سال‌ها از فلسفه دفاع نکرده‌ام و با جهل مرکب درنیفتاده‌ام و دشمنی بعضی کسان را که میان فلسفه و سیاست فرق نمی‌گذارند، نخریده‌ام؟ اکنون بگذارید من قدری درد دل یا گله کنم. وقتی من به وضع علم و تفکر کشور می‌پردازم و نشان می‌دهم که چگونه میل به عادی بودن و متوسط بودن بر ما غلبه دارد و حتی کار به آنجا می‌رسد که این وضع متوسط کمال انگاشته می‌شود و اشخاصی از موضع رسمی می‌کوشند نقد مرا بی‌اثر سازند، هیچ صدایی در نمی‌آید. آیا اگر مطلبی سیاسی نباشد، قابل اعتنا نیست؟ ظاهراً ملاحظه‌کاری همه جا هست، اما من حتی فکر می‌کنم

در بعضی موارد تندروی کرده‌ام و لحنی برگزیده‌ام که توانسته‌اند گفته و نوشته مرا سیاسی بدانند و در برابر آن موضع سیاسی بگیرند. فیلسوف می‌تواند وارد سیاست شود اما اگر رسم و راه سیاسی خود را فلسفه بخواند، با فلسفه بد کرده است. هم اکنون که به فهرست نام نامداران فلسفه معاصر فکر می‌کنم، همه آنها از سیاست به فلسفه رسیده‌اند و عجباً که بیش‌ترشان مارکسیست بوده‌اند یا فلسفه را از مطالعه مارکسیسم آغاز کرده‌اند. این یک اتفاق و تصادف نیست و باید در باب آن تأمل کرد. شاید خلط میان خلق و خوی شخصی و سیاسی با روش فلسفی، به همان اصلی بازگردد که فلسفه معاصر از آن نشأت کرده است. مارکس در جهان غربی بنا را بر این گذاشت که فلسفه را در سیاست و پراکسیس منحل کند. بعد از او هرکس خواست به فلسفه بپردازد، می‌بایست به وضع خود در عالم پراکسیس تذکر یابد، گویی ورود در فلسفه مستلزم این تذکر و آزمودن جهان نرم و مومی و ذوب شده و در عین حال خشن پراکسیس است و کسی که بیرون از جهان متجدد توسعه یافته به سر می‌برد علاوه بر این آزمایش، درماندگی و ناتوانی پوشیده و پیچیده در توهم قدرت را نیز باید بیازماید. شرایط این آزمایش به آسانی فراهم نمی‌شود و همه کس دشواری و سنگینی آن را تاب نمی‌آورد ولی تا از این کوره بیرون نیاییم، حرف‌ها و سخنانی که در باب سوژه و ابژه و فرد و فردیت و آزادی و تاریخ به زبان می‌آوریم و می‌نویسیم، تقلید و تکرار حرف‌های گذشته غرب است که به آینده ما هیچ ربطی ندارد. اما این سخنان پس از طی آزمایشی که گفتیم شاید معنایی پیدا کند و در صورت بخشیدن به فردایمان مؤثر باشد. این احتمال هم وجود دارد که وقتی یک دانشجوی فلسفه به چنین آزمایشی رو

می‌کند، در دام پراکسیس و آثار و عوارض و نتایج خوب و بد آن گرفتار شود.

امیدوارم در پاسخ دادن به تذکر، به توجیه کار و بار خود نپرداخته باشم. حرف اصلی من این بود که اهل فلسفه مکلف به پیروی از قواعد اخلاق روشنفکری نیستند. من وقتی به کارنامه خود می‌اندیشم، ضعف‌ها و نارسایی‌های بسیار در آن می‌بینم. در زمره این ضعف‌ها، نداشتن قاطعیت ثبت نشده است. وقتی از اهل فلسفه توقع شرکت تمام‌وقت در مبارزات سیاسی داریم ناگزیر فلسفه را هم باید از پیروان ایدئولوژی‌های گوناگون بیاموزیم. درد من اینها بوده است و هرگز حوادث جزئی سیاسی را با مسائل مهم تاریخی در عرض هم ندیده‌ام و به همین جهت در برابر سیاست و امورسیاسی صبور بوده‌ام، اما در بیان نظر به اندازه کافی صراحت داشته‌ام. این دوگانگی را چگونه باید تفسیر کرد؟ اگر چندان جدی نمی‌گیرید بگویم که من متولد خردادم و صفات متولدان این ماه را دارم. کاش مسائل فلسفه را به همین آسانی می‌توانستیم حل کنیم و بالاخره آنچه درباره خود می‌توانم بگویم این است که من دانشجو بوده‌ام و همه عمر کتاب خوانده‌ام و با کتاب زندگی کرده‌ام. حتی کوشیده‌ام روزها و ساعاتی از عمرم را که صرف کارهایی غیر از مطالعه کرده‌ام، با کاستن از خواب و استراحت تدارک کنم. اگر چیزی به دست نیاورده‌ام، مقصر نیستم. شاید استعداد نداشته‌ام. زمان هم مساعدتی نکرده است. البته همه آنچه را که دیده و یافته‌ام، نگفته‌ام. کسی هم مرا از بابت این نگفتن و پنهان کردن ملامت نکرده است، زیرا دیگر به دید و دیدار فکر نمی‌کنیم و گمان نمی‌کنیم که دیگر چیزی برای دیدن و فکر کردن به آن مانده باشد. این گمان هم گمان بدی

نیست، زیرا گاهی دیدن و ندیدن یکی است. من در دورانی رشد کردم که افق علم و فلسفه روشن نبود و اگر بود و مثلاً من قاصر همت بودم، دیگرانی پیدا می‌شدند که آثار راهگشا پدید آورند پس به زمان و تاریخ بیندیشیم و چندان به رفتار و روان‌شناسی اهل علم و فلسفه اهمیت ندهیم. ■ دریغ‌مان آمد که سخنان پایانی حضرت‌عالی را با پرسشی دیگر قطع کنیم. زیرا در خلال آن گویی پرسش‌های دیگری را نیز مورد عنایت و ملاحظه قرار دادید. از اینکه وقت شریف‌تان را در اختیار ما گذاردید، بسیار سپاسگزاریم.



Vico's "The New Science"*

Ramin Khanbagi**

تقدیم به استاد فرزانه جناب آقای دکتر داوری، با سپاس و
تقدیر از مرحمت‌های ایشان

Giovanni Batista Vico was born, in Naples, Italy, June

*. It should be mentioned that the outline of the work that he planned to call *Scienza nuova* first appeared in 1720 in a two volume legal treatise on the "Universal Law. According to his autobiography, since he lacked money to publish the full text of his work, Vico sold the only jewel he possessed – a family ring – and reduced his book by two – thirds. It appeared in 1725 under the title *Scienza nuova*.

**. استادیار، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

23 1668, into a poor family of a bookseller father and daughter of a carriage maker. He lived and grew up in mud — floored room that came to be used simultaneously as a bookshop, living room and kitchen. He received his formal education at local grammar schools, from various Jesuit tutors, though for most part, as he himself mentions in his Autobiography, he was self — taught ["teacher of himself"]. He came to be first interested for Plato, Tacitus and then to Machiavelli. He was gradually attracted to the philosophical speculations of René Descartes, Benedict de Spinoza, and John Locke which were penetrating Naples at the end of the 17th century. After an attack of typhus in 1686, he left Naples for Vatolla, south of Salerno, accepting a tutoring position in the home of Ducca della Rocca, that lasted for nine years. There he in fell in love with his pupil, the young Giulia della rRocca. But due to "social barriers", he was denied to marry with her, and Giulia who admired Vico, died at the age of 22, shortly after her marriage to a young man "of her sphere". Vico returned to Rome in 1695 and four years later married Teresa Caterina Destito, a childhood friend, with whom he had eight children, three of whom died. With the exception of his favorite and younger son, Gennaro, his

surviving children were a source of great disappointment to him. Though longing to earn a position of Jurisprudence at the University of Naples, he had no choice but to settle for a lower and poorly paid professorship in Rhetoric, until his retirement in 1741. Vico died in Naples on January 22 – 23, 1744, aged 76.

Like many an eighteenth century scholar, Giovanni Battista Vico was in agreement with Alexander Pope's slogan, "The proper study of mankind is man". But whereas the typical representative of The Enlightenment was to apply to him the principles of Newtonian mechanics (for example, David Hartley, *Observations on Man*, 1749; Julien La Mettrie, *L'Homme Machine*, 1748), Vico maintained that the only way to know man is in terms of his own creations – language, history, law, religion – in short, through the study of civilization.

Vico professed to be carrying on the work of Descartes, and he took sharp issue with both the Cartesians and the Newtonians for supposing that nature is properly understandable by man. Is it not true, he asked, that we can know only what we make? Then only God can understand nature, because it is his creation. Man, on the other hand, can understand civilization, because he has

made it. This was Vico's Archimedean point, a truth beyond all question:

“that the world of civil society has certainly been made by men, and that its principles are therefore to be found within the modification of our own human mind”.

Vico professed, at the same time, to be an adherent of the method of Francis Bacon; he claimed that he was merely carrying over into the study of civil affairs the method Bacon had applied to the study of nature. What he seems to have borrowed from Bacon, however, is not the inductive principle which most people associate with the English thinker, but the practice of turning to sensible evidence to verify one's theories. Vico explained that his science consisted of two parts, reasoning and investigation. The former, which he called “philosophy”, had to do with the development of theories on the basis of axioms, definitions, and postulates. The latter, which he called “philology”, was the empirical study of language, history, and literature. He maintained that because these latter are founded on memory and imagination and are mixed with emotion, they do not give us the truth; but when they are consulted by an intelligent investigator,

who has a theory to test, they are of paramount importance and make possible a science of man.

Vico's central thesis was that modern civilized man has come into existence through a process which is intelligible in terms of certain tendencies inherent in the human constitution. He conceived that initially men roamed the forest like wild beasts, giving no evidence of reason or compassion or any of the traits which have come to distinguish them. Only gradually did man modify his passions and discipline his powers, learning reverence and devising the institutions and inventions with which he has subjugated the earth. Vico did not regard the process as accidental in any sense: it was all part of God's design. But the elements which Divine Providence made use of were, in his opinion, simple and understandable, and finding them was the aim of the "new science". He emphasized the role of providence in history, in order to guard against the belief in fate and chance of the Stoics and Epicureans. In his view, however, providence was a rational principle immanent in the world, rather than a mysterious will transcendent over it.

His work opens with a long list of axioms and

corollaries, which should be studied carefully before one reads the rest of the book. They purport to give the fundamental traits of human nature that provide the dynamism for cultural evolution, together with the traits which determine the habits of poets and chroniclers whose creations must serve the scientist as sources. For example:

"Because of the indefinite nature of the human mind, wherever it is lost in ignorance, man makes himself the measure of all things".

"It is another properly of the human mind that whenever men can form no idea of distant and unknown things, they judge them by what is familiar and at hand".

"When men are ignorant of the natural causes producing things, they attribute their own nature to them".

When, on the basis of such axioms, Vico turned to study the myths and legends of the past and with their help to reconstruct the prehistory of the race, the results were hardly in agreement with the assumptions of the eighteenth century drawing room. It was the fashion to think of primitive man as a tender, rational creature, who spontaneously worshipped the God of Nature and knew

none of the prejudices or vices of artificial civilizations. Moreover, men took it for granted that Homer was a cultivated philosopher and gentleman, well suited to be a tutor of their youth – except they could not understand why he attributed such scandalous behavior to his heroes and his gods. In Vico's opinion, however, Homer was sublime as a poet in virtue of the fact that he was no philosopher, but a poet with a childlike mind, the product of a childlike age. We must read Homer with this in view and make allowances when we use his material in any attempt to understand his times. Similarly, his gods and heroes must not be judged by our moral standards. They echo the memories of an age when reason and morality had scarcely begun to tame the savage spirit or soften the features of the gods men feared.

Ransacking the myths of pagan peoples, and fitting what he found into the Biblical tradition, Vico constructed the following account. First, there seemed among all peoples to be a recollection of the Deluge; second, all traditions mentioned a time when the world was dominated by giants. Vico argued that God took the children of Shem to be the people of the Promise and

conducted their development along supernatural lines which science was not designed to explain. But the descendants of Ham and Japheth were permitted to wander abroad, unattended by divine grace, and to develop the civilization which was Vico's concern. They became a gigantic folk, said Vico, from the fact that after their mothers had weaned them they left them to draw their nourishment from the earth. They became fierce and wild, cohabiting like beasts, and fighting for their food. So it continued until climatic changes, which followed the drying out of the earth, brought thunderstorms into being. The lightning and roar of thunder astonished these savages, causing them to lift their eyes to heaven; and the fear which was in their hearts caused them to invent the first gods. Thus, according to Vico, religion came into being – the first step toward civilization.

The fear of the gods made man take a look at himself and made him ashamed of some of the things he did, particularly concerning matters of sex. When he took his woman into a cave, however, he initiated a series of consequences which he could never have anticipated. In a word, he created morality, the second great principle of

civilization, and by bringing his passions one by one under control he liberated his higher capacities, notably reason.

The Third principle of civilization recognized by Vico is witnessed by the universal practice among early men of burying their dead. Occasioned at first by the offensiveness of decaying corpses, it came to be the basis of his belief in the immortality of the soul.

In opposition to the orthodox views of his day, Vico held that civilization originated independently in many different lands – a principle which had importance for the study of etymology, to which he gave so much attention. Since each language had a separate origin, it was useless to try to find common roots. On the other hand, different languages could be expected to show parallel developments. For example, because law originally came from God, the Greeks, who called God “*Dios*”, called divine things “*diaion*” and law “*dikaion*”. Correspondingly, the Romans called God “*Jove*”, and law “*jus*”, which is a contraction of “*jous*”.

It was a general principle with Vico that, on account of the unity of human nature, all cultures must pass through identical stages, namely, the age of gods; the age of

heroes; and the age of men. He found their existence attested not merely in mythology and epic poetry, but also in the history of religion, in compilations of laws, and, above all, in etymologies. For, following these three ages, there are three kinds of natures characteristic of men, three kinds of customs, three kinds of laws, commonwealths, religions, and so forth. Thus, in the first age man's nature was fierce and cruel, in the second noble and proud, in the third compassionate and reasonable. Again, customs of the first age were shaded with religion, those of the second with punctilio (for example, Achilles), those of the third with civic responsibility.

It was Vico's ambition to develop his science along seven different branches. First, he proposed to make it a "rational civil theology of divine providence". He was not alone, in the eighteenth century, in marveling at the "divine legislative mind" which fashions private vices into public virtues.

"Out of ferocity, avarice and ambition, the three vices which run through the human race, it creates the military, merchant, and governing classes, and thus the strength, riches and wisdom of commonwealths. Out of these three great vices,

which could certainly destroy all mankind on the face of the earth, it makes civil happiness”.

Second, his science was to be a “philosophy of authority”. In place of the usual speculation about social origins, contracts, the beginnings of property, and so forth, it offered a framework within which to trace the development of sovereignty and right – from the time when authority first sprang from the will of the gods, through the age when it was lodged with princes whose might obligated those who came to them for asylum, to the time when free men concluded by means of reason that authority resides in laws of nature.

In the third place, it was to be a “history of human ideas”. Poetry, for Vico, was the wisdom of the heroic age, when men thought in images and confused fancies with memories. It was, however, the beginning of “the knowledge of good and evil”, and all the ideas which speculative science was later to bring to refinement were present there in the rough.

The remaining four branches of the new science led to a speculative reconstruction of world history, including such matters as the span of time required for each period,

the courses the nations run, the common elements of law and custom among the peoples, and finally, the principles of universal history.

Because Vico came to his investigations through the study of jurisprudence, he developed the implications of the new science more completely in that direction and in the field of political thought than in most others. He maintained that civil societies evolve through three stages. All begin as aristocracies, which come into being because of the tendency of the weak to seek asylum at the altars of the strong. The peace and prosperity which result from this arrangement gradually strengthen the productive classes, who demand guarantees from their superiors. In time, a republic of free men, governed by law, replaces the aristocracy. But wealth and leisure breed effeminacy and greed. Citizens grow careless, and lawlessness prevails. Liberation comes when a strong prince establishes order and takes authority into his hands. In Vico's words,

"Since in the free commonwealths all look out for their own private interests, into the service of which they press their nations, to preserve the latter from destruction a single man must arise, as Augustus did at Rome, and take all public concerns

into his own hands, leaving his subjects free to look after their private affairs... Thus are the peoples saved when they would otherwise rush to their own destruction".

Vico regarded aristocracies and republics as unstable, and maintained that states normally "come to rest under monarchies".

In the century of Frederick the Great, it was nothing unusual for an enlightened thinker to argue in favor of an absolute monarchy. Voltaire did also. But the development which we have so far described was, in Vico's view, only half a cycle. A nation might flourish for some time under a prince, as did Imperial Rome; but the fate of Rome serves notice that the irresponsibility of civilized men in an "age of reason" may pass all bounds and bring about the destruction of everything that had been built up through the centuries. And such was, in Vico's opinion, the eternal law of history. He saw civilization as a fragile achievement which Divine Providence frames out of violence, greed, and pride; but when the zenith has been passed it is destroyed by these same forces. No need, with Gibbon, to place the blame on alien influences and external barbarians! A new "barbarism of reflection" turns

civilized men into worse than beasts. Reason disintegrates into skepticism: “learned fools fall to calumination the truth”. Civic loyalties forgotten, the restraints of morality are turned into jokes. Men mass together in cities and push each other at public festivals, but they live in deep solitude of spirit: under soft words and polite embraces they plot against one another’s lives. Their factions grow into civil wars, which destroy the land and let their cities return to forests. Those who survive are reduced again to “the barbarism of sense”, until they learn once more the things necessary for life.

“Thus providence brings back among them the piety, faith, and truth which are the natural foundation of justice as well as the graces and beauties of the eternal order of God”.

Vico gained only a limited fame in his own time. The curious manner in which many twentieth century points of view are anticipated in his work has, however, brought him belated recognition. Pragmatics can see their doctrine of knowledge in his argument that we know only what our minds arrange and plan. Humanists find much wisdom in his account of civilization. Persons concerned with history as a science admire the way in which he combined

hypothesis and investigation, and those whose interest is in plotting the cycles of cultures find fruitful suggestions in his work. James Joyce did much to popularize his name among students of literature. And, inevitably, his account of the early giants creating their gods and fleeing in the shame to caves has caught the attention of some existentialists.

Notes:

In writing this article, besides Vico's own writings, I have greatly benefited from the following books and articles:

Vico's own writings:

Vico, Giambattista

On Humanistic Education (Six Inaugural Orations, 1699 — 1707),, from the definitive latin text, Introduction and Notes of Gian Galeazzo Visconti, Translated by Giorgio A. Pinto and Arthur W. Shippee, with an Introduction by Donald Phillip Verene, Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.

Vico, Giambattista

On the Study Methods of Our Time., Translated with an Introduction and Notes by Elio Gianturgo; Preface by Donald Phillip Verene, with a Translation of The Academies and the Relation between Philosophy and Eloquence, by Donld Phillip Verene, Ithaca & London: Cornell University Press, 1990.

Vico, Giambattista

The First New Science., Edited and Translated by Leon Pompa,
Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Vico, Giambattista

The Autobiography of Giambattista Vico with the Continuation by
Villarosa [1818]., Translated by Max Harold Fisch and Thomas
Goddard Bergin, Ithaca: Cornell University Press, 1944, Revised
1963.

Vico, Giambattista

The New Science of Giambattista Vico., Revised Translation of the
Third Edition by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch,
Ithaca: Cornell University Press, 1948; Cornell Paperbacks, 1976.

Berlin, Isaiah, Sir.

Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, Herder.,
Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Berlin, Isaiah, Sir.

Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas., London: The
Hogarth Press, 1976.

Burke, Peter

Vico., New York: Oxford University Press, 1985.

Costelloe, Timothy M.

The State of Nature in Vico's New Science., *History of Philosophy
Quarterly*, 16ii (1999), pp. 320 – 339

DeMas, Enrico

Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico., Chicago:
Regnery, 1953.

Levine, Joseph

📖 Vico's "The New Science"

Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns., *Journal of the History of Ideas*, 52i (1991), pp. 55 – 79

Miner, Robert C.

Vico: Genealogist of Modernity., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

Pompa, Leon

Vico: A Study of the New Science., Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 1990.

For further studies on Vico, one may very well look into the followings bibliographical materials:

Black Verene, Molly

Critical Writings on Vico in English: A Supplement., *Social Research*, 43 (1976), pp. 904 – 914

Black Verene, Molly

Vico: A Bibliography of Works in English from 1884 — 1994., Philosophy Documentation Center, 1994.

Crease, Robert

Vico in English: A Bibliography of Writings by and about Giambattista Vico 1668 — 1744., Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1978.

Croce, Benedetto

Bibliografia vichiana., Revised and Enlarged by Fausto Nicolini, Naples: Ricciardi, 2 Vols., 1947 – 1948.

Gianturco, Elio

A Selective Bibliography of Vico Scholarship 1948 – 1968., Florence: Grafica Toscana, 1968.

[Supplement of Forum Italicum]

Tagliacozza, Giorgio, Donald Phillip Verene and Venessa Rumble

A Bibliography of Vico in English, 1884 — 1984., Bowling Green,
Ohio: Bowling Green State University Press, 1986.



فهرست آثار استاد دکتر رضا داوری اردکانی

سید ابراهیم اشک شیرین*

الف. کتاب

۱. اوتوبی و عصر تجدد

(مشمول بر: ۱. اوتوبی و بحران تفکر؛ ۲. اتوبی و علم تاریخ؛ ۳. علم تاریخ و تمدن جدید) به نام عصر/اوتوبی، تهران، حکمت، ۱۳۵۶، رقعی، ۱۶۴ ص چ ۲؛

*. محقق پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران.

برخود فرض می‌داند از دوست و همکار ارجمند جناب آقای جواد نعیمی، کتابدار بخش نشریات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، صمیمانه تشکر نماید که اکثر روزنامه‌ها و مجلات رویت‌شده را وی در اختیار حقیر نهادند و ایضاً از کارکنان بخش آرشیو روزنامه‌های کیهان، اطلاعات، همشهری، ایران و دیگر کسانی که بنحوی در انجام کار کمک کردند علی‌الخصوص دوست ارجمند حسن رحمانی.

به‌نام/وتویی و عصر تجدد، تهران، ساقی، ۱۳۷۹، وزیری، ۸۳ ص.

۲. انقلاب اسلامی و وضع عالم

(مشمول بر: ۱. روشنفکری و روشنفکران؛ ۲. عقل سیاسی؛ ۳. رهبری در مشروطیت و در انقلاب اسلامی؛ ۴. فلسفه و انقلاب؛ ۵. انقلاب اسلامی و برخی مسائل جهانی؛ ۶. امپریالیسم (استکبار دوره جدید)؛ ۷. انقلاب اسلامی؛ ۸. انقلاب ایران، انقلاب اسلامی)

تهران، مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۱، وزیری، ۲۶۸ ص.

۳. تمدن و تفکر غربی

(مشمول بر: ۱. نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر غربی، فرناند برونر، (ترجمه)؛ ۲. بشر از نظرگاه متفکران یونانی و مسیحی؛ ۳. تاریخ چیست؟؛ ۴. عنایت الهی در فلسفه توماس آکوئیناس؛ ۵. مبانی نظری تمدن و مناسبات انسانی (خانواده) ۶ کی‌یر کگارد کیست؟، کارل یاسپرس، (ترجمه)؛ ۷. زرتشت نیچه کیست؟)

به‌نام مبانی نظری تمدن غربی (مجموعه مقالات)، [تهران]، توشه [روی جلد پویش]، ۱۳۵۵، رقی، هشت + ۱۵۰ ص؛ چ ۲. به‌نام تمدن و تفکر غربی (مجموعه مقالات)، تهران، ساقی، ۱۳۷۹، رقی، ۱۴۸ ص. (← بخش ز.ب. معظمی، علی: تمدن و تفکر غربی)

۴. درباره علم

(مشمول بر: ۱. تأملی در وضع علم و پژوهش در دوران طراحی توسعه؛ ۲. علم،

روش و فلسفه؛ ۳. علم و تکنیک؛ ۴. علم و ایدئولوژی؛ ۵. پاسخ به پرسش‌هایی درباره علم و دین؛ ۶. اخلاق و علم؛ ۷. اسلام و علم‌دوستی ۸. وضع علم در ایران؛ ۹. شرایط و موانع تاریخی علم و پژوهش؛ ۱۰. شرایط و موانع بسط در کشور ما؛ ۱۱. آینده علم در ایران (تهران، هرمس، ۱۳۷۹، رقعی، ۱۶۴ص).

با تنقیح و اضافات و ضمائم جدید (به شرح ذیل: ۱. دشواری‌های راه علم؛ ۲. توسعه و تحقیق ۳. تکنیک و تاریخ؛ ۴. سیاست، علم و تکنولوژی؛ ۵. درباره شرایط انتقال علم و تکنولوژی؛ ۶. تفکر درباره علم؛ ۷. علم و قدرت؛ ۸. علم در جهان توسعه‌نیافته؛ ۹. شرایط گسترش و رشد علم؛ ۱۰. راه توسعه علم؛ ۱۱. فلسفه و علم؛ ۱۲. نیاز به علم؛ ۱۳. وحدت تاریخی علوم یا وحدت عالم علمی؛ ۱۴. راه علم و پژوهش راه طی‌شده یا راهی که آن را باید گشود و پیمود؟؛ ۱۵. علم جدید و قدیم؛ ۱۶. علم، آزادی و توسعه؛ ۱۷. علم و توسعه؛ ۱۸. علم و جامعه؛ ۱۹. علم و جایگاهش؛ ۲۰. علم و فرهنگستان علوم؛ ۲۱. (ضمائم: اسطوره چارچوب در دفاع از علم و عقلانیت؛ ۲۲. پژوهش‌های علمی و پژوهش درباره علم).

تهران، هرمس، ۱۳۸۶، رقعی، ۳۶۱ ص. (← بخش زب. غفاریان، متین: ریشه در آب نیست)

۵. درباره غرب

(مشمول بر: ملاحظات در باب شرایط امکان شناخت غرب؛ ۲. شرق و غرب؛ ۳. طرح پرسش غرب؛ ۴. صد سال سرگردانی در راه غربی شدن و تجددمآبی؛ ۵. غرب و بحران هویت در ایران معاصر؛ ۶. نظر علامه طباطبایی درباره غرب؛ ۷. تبادل فرهنگی و فرهنگ جهانی غربی؛ (ضمیمه) ۸. ادوارد سعید و شرق‌شناسی)

تهران، هرمس، ۱۳۷۹، رقعی، ۱۱۵ ص.

با تنقیح و اضافات جدید (به شرح ذیل: ۱. پرسش از غرب؛ ۲. درباره شرایط امکان غرب‌شناسی؛ ۳. ملاحظات درباره شرق‌شناسی؛ ۴. فلسفه معاصر؛ ۵. هنر و زیبایی در دوران تجدد؛ ۶. کانت و منورالفکری ۷. جهانی و جهانی شدن؛ ۸. مرکز و پیرامون؛ دستاورد تاریخی غرب؛ ۹. گفتگوی تمدن‌ها چیست و چگونه تمدن‌ها با هم گفتگو می‌کنند؟؛ ۱۰. تمدن‌ها با هم چه سر و کاری دارند؟؛ ۱۱. امکان‌های گفتگو؛ ۱۲. درباره مدرنیته و اندیشه پست‌مدرن؛ ۱۳. گفتگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها؛ ۱۴. چرا به غرب و درباره غرب می‌اندیشیم؟)

تهران، هرمس، ۱۳۸۶، رقعی، ۳۹۶ ص. (← بخش زب. ذاکری، عبدالحسین: تأملی در غرب‌شناسی رضا داوری اردکانی)

۶. دفاع از فلسفه

(مشمول بر: بخش اول علامه طباطبائی: ۱. دفاع از فلسفه؛ ۲. ملاحظات در باب ادراکات اعتباری؛ ۳. انسان و وحی. بخش دوم استاد شهید مطهری: ۱. مقام مطهری در تفکر معاصر ایران؛ ۲. مطهری و علم کلام جدید؛ ۳. مطهری و وحی). [تهران]، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶، وزیری، ۱۲۴ ص.

۷. رساله در باب سنت و تجدد

(مشمول بر: ۱. تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه (مقدمه)؛ ۲. رساله در باب سنت و تجدد [الف. تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد؟ ب. سنت در برابر تجدد، سنت و تجدد])

تهران، ساقی، ۱۳۸۴، رقعی، ۱۴۳ ص. (← بخش زب. زارع، محمد: نظریه

تجدد ایرانی...

ترجمه عربی تحت عنوان التقليد والحداثه، در: نحن و وعوره طريق الحداثه،

ص ۱۴۷-۷.

۸. سیاست، تاریخ، تفکر (مجموعه مقالات)

(مشمول بر: [الف] سیاست: ۱. سیاست کنونی را چه بنامیم؛ ۲. سیاست و تفکر؛ ۳. ملاحظات درباره قانون، قانونگذاری و فرهنگ؛ ۴. خرد و سیاست؛ ۵. عرفان و سیاست؛ ۶. نظر اجمالی به اندیشه دموکراسی در صد سال اخیر تاریخ ایران؛ ۷. دین، آزادی و اخلاق؛ ۸. خشونت و لیبرالیسم؛ ۹. استراتژی به جای ایدئولوژی؛ ۱۰. ملاحظات درباره حقوق بشر و نسبت آن با دین و تاریخ؛ ۱۱. آیا می‌توان سیاست را با اخلاق آشتی داد؛ ۱۲. امام خمینی و طرح تجدید سیاست دینی؛ ۱۳. خلیج فارس، خلیج فارس است.

[ب] تاریخ: ۱۴. ملاحظات درباره تاریخ و تاریخ‌نویسی؛ ۱۵. درباره تاریخ؛ ۱۶. تاریخ و عبرت؛ ۱۷. تاریخ در نهج‌البلاغه؛ ۱۸. ملاحظات درباره طرح مدینه اسلامی.)

تهران، ساقی، ۱۳۸۷، رقعی، ۴۰۵ ص.

۹. سیر فلسفه ایران

(سال چهارم آموزش متوسطه عمومی فرهنگ و ادب) با همکاری محسن جهانگیری و فریدون حقیقی.

[تهران]، وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۵۶، وزیری، ۳۰۶ ص.

۱۰. سیری اجمالی در اندیشه پست‌مدرن

(مجموعه سه سخنرانی ایراد شده به تاریخ ۲۰ شهریور و ۳ مهر و ۲۳ بهمن ۱۳۷۶ در مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران).
تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، رقعی، ۷۰ ص؛ در: *فلسفه و انسان*
معاصر، ص ۲۵۸۱.

۱۱. سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر

تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، رقعی، ۲۱۵ ص؛ چ ۲،
ایضاً، ۱۳۸۴؛ چ ۳، ۱۳۸۵.

۱۲. شاعران در زمانه عسرت

(ملاحظات در باب شعر حافظ و حقیقت شعر و شاعری)

(مشمول بر: ۱. زبان و نسبت آن با تمدن و تفکر جدید؛ ۲. زبان شعر، شاعران
در زمانه عسرت به چه کار می‌آیند؟؛ ۳. حافظ و نحوه تلقی ما نسبت به زبان
اشارت او؛ الف. حافظ‌شناسی ادیبان و منتبعان، ب. تفسیر حافظ بر مبنای
نیست‌انگاری؛ ۴. شعر امروز و مبانی نقد آن).

تهران، نیل، ۱۳۵۰، رقعی، ۱۳۴ ص؛ چ ۲. تهران، گروس، ۱۳۷۳، رقعی، ۲۰۵
(← بخش ز.ب. به ضمیمه سعدی شاعر اخلاق)؛ (بخش ز.ب. هرمز شهدادی:
خرد پتیاره و عسرت مراد زدگی! نگین، س ۷، ش ۷۰ (دی ۱۳۵۰)، ص ۱۷-۱۵؛
رضا داوری: جوابی به مقاله «خرد پتیاره»، نگین، س ۷، ش ۷۱ (بهمن ۱۳۵۰)،
ص ۲۷-۲۳؛ ش ۷۲، اسفند ۱۳۵۰، ص ۵۸-۶۰ و ۶۵؛ جباری، اکبر: متفکری در
زمانه عسرت)

۱۳. شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)

(مشمول بر: ۱. کلیاتی در باب آشنایی با تفکر اروپایی؛ ۲. شرق‌شناسی و بحران تفکر در ایران؛ ۳. وضع ما در برابر تاریخ غرب؛ ۴. وضع تاریخی فلسفه در ایران؛ ۵. وضع فلسفه در روزگار ما؛ ۶. وضع کنونی شعر فارسی؛ ۷. وضع کنونی زبان فارسی؛ ۸. خاتمه)

به‌نام وضع کنونی تفکر در ایران. تهران، سروش، ۱۳۵۷، وزیری، ۱۵۲ ص؛

چ ۲؛ (به‌نام شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما)؛ تهران، سروش، ۱۳۶۳، وزیری، ۱۶۹

ص؛ (← بخش ز.ب. منوچهر، ؟؛ وضع کنونی تفکر در ایران.)

عصر اوتوپی ← اوتوپی و عصر تجدد

فارابی ← فارابی؛ فیلسوف فرهنگ

۱۴. علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی

(مشمول بر: ۱. شرایط فرهنگی پدید آمدن و رشد علم و تکنولوژی جدید؛ ۲.

فرهنگ، تعلیم و تربیت و اخلاق؛ ۳. فرهنگ، اخلاق، علم، تکنولوژی و سیاست؛

۴. کتاب، مطبوعات و فرهنگ و دانش پژوهی؛ ۵. علم و برنامه توسعه؛ ۶. بنیاد

علم و پژوهش در جهان توسعه نیافته؛ ۷. ملاحظات در باب ترجمه؛ ۸.

پوزیتیویسم اروپائی و صورت سطحی وارداتی آن؛ ۹. شرایط برنامه‌ریزی و

مدیریت علم و پژوهش؛ ۱۰. مدیریت علم و پژوهش؛ ۱۱. ظهور علم در مقالات

و حضور آن در جامعه؛ ۱۲. علم در عوای تجددمآبی به دشواری نفس می‌کشد؛

۱۳. نسبت اعتبار علمی مقالات با نام و عنوان رسمی مجله؛ ۱۴. توسعه علمی یا

تکثیر و ازدیاد و تعداد مقالات؛ ۱۵. توهم توسعه علمی از طریق افزایش تعداد مقالات فهرست ISI؛ علم بدون برنامه پیشرفت نمی‌کند.)
تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، رقی، ۱۳۸۷، ۳۳۰ ص.

۱۵. فارابی؛ فیلسوف فرهنگ

به‌نام *فلسفه مدنی فارابی* [تهران]، شورای عالی فرهنگ و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴، وزیری، ک + ۲۵۱ ص؛ چ ۲. به‌نام *فارابی*، تهران، طرح نو (جزو سلسله نشریات بنیانگذاران فرهنگ امروز، ویژه فرهنگ ایران و اسلام)، ۱۳۷۴، رقی، ۳۲۶ ص؛ چ ۳. به‌نام *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، تهران، ساقی، رقی، ۳۱۸ ص (با ضمیمه «فارابی، تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی».)

۱۶. *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی (مذیل به فارابی، نوشته ر. والتزر (R. Walzer) ص ۱۰۱-۱۲۳)*

تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴، رقی، چهل و سه + ۱۳۲ ص؛ چ ۲، ایضاً چ ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲، وزیری، چهل و هشت + ۹۸ ص؛ چ ۴. (مذیل به ذیل جدید: مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکر سیاسی او در عصر حاضر، ص ۱۵۳-۱۶۹). تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷، وزیری، ۱۷۵ ص؛ (← بخش زب. اذکائی، پرویز: *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*)؛ ترجمه عربی با عنوان *الفارابی مؤسس الفلسفه الاسلامیه*، تعریف عبدالرحمن العلوی. بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۵ ق / ۲۰۰۴ م. وزیری، ۲۱۴ ص.

۱۷. فرهنگ، خرد و آزادی

(مشمول بر: فصل اول - فرهنگ و فلسفه: ۱. فرهنگ و فلسفه؛ ۲. فلسفه به چه کار می‌آید؛ ۳. هرمنوتیک و فلسفه معاصر؛ ۴. یادداشتی درباره کتاب تامس مور؛ ۵. گزارش مختصری درباره وضع فلسفه در ایران.

فصل دوم - دین و فرهنگ: ۶. دین و دنیا؛ ۷. دین و تجدد؛ ۸. علم و دین؛ ۹. سکولاریسم و فرهنگ؛ ۱۰. ملاحظات در باب پلورالیسم؛ ۱۱. اسلام و غرب؛ ۱۲. فرهنگ و تمدن اسلامی؛ ۱۳. اسلام و ایران؛ ۱۴. تساهل و تسامح.

فصل سوم - سیاست و فرهنگ: ۱۵. سیاست و تفکر؛ ۱۶. اسلام و سیاست؛ ۱۷. عدالت و آزادی؛ ۱۸. فرهنگ و روابط بین‌الملل؛ ۱۹. روابط بین‌الملل در عصر قدرت ارتباطات و اطلاعات.

فصل چهارم - فرهنگ و سازمان: ۲۰. نظم و قانون و فرهنگ؛ ۲۱. اصلاح نظام اداری یک ضرورت است؛ ۲۲. خلاقیت و فرهنگ؛ ۲۳. آموزش و فرهنگ؛ ۲۴. تحصیل و اختیار شغل؛ ۲۵. انقلاب در آموزش؛ ۲۶. کار و کارآمدی و فرهنگ؛ ۲۷. چگونه می‌توان با تلویزیون کنار آمد؟؛ ۲۸. تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه.

فصل پنجم - علم و فرهنگ: ۲۹. علم و پژوهش و سیاست؛ ۳۰. مقام علم در کشور ما؛ ۳۱. علم و اندیشه به جغرافیا تعلق ندارد.)

تهران، ساقی، ۱۳۷۸، وزیری، ۴۲۵ ص. (← بخش ز.ب. علی‌اکبری،

معصومه: تعلیق میان تفکر دینی...)

۱۸. فلسفه تطبیقی

(مشمول بر: ۱. ملاحظات در باب فلسفه تطبیقی؛ ۲. مقدمه‌ای برای ورود به بعضی مباحث تطبیقی در فلسفه؛ ۳. نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و

در ایران؛ ۴. فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی؛ ۵. فارابی، تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی؛ ۶. ابن رشد، فیلسوف اسلامی زمینه ساز رنسانس و آموزگار مدرنیزاسیون مغرب اسلامی؛ ۷. ملاصدرا و هم‌زمانی با فلسفه جدید؛ ۸. رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا ۹. ادراک بسیط و ادراک مرکب در نظر ملاصدرا و در فلسفه لایبنیتس؛ ۱۰. نظری به عالم خیال؛ ۱۱. ورود فلسفه جدید به ایران؛ ۱۲. فلسفه تطبیقی و همسخنی فرهنگ‌ها در اندیشه ایزوتسو؛ ۱۳. نظری به کتاب *فلسفه اولی یا فلسفه آیت‌الله ابوالحسن شعرانی*

تهران، ساقی، ۱۳۸۳، رقی، ۱۸۲ ص. (← بخش ز.ب. ابک، حمیدرضا: چرا فلسفه تطبیقی)

۱۹. فلسفه چیست؟

(با ضمایم؛ بخش دوم - سه فیلسوف و متفکر بزرگ غربی: ۱. هگل؛ ۲. نیچه آخرین آموزگار تفکر فلسفی؛ ۳. مارتین هیدگر؛ بخش سوم - کلیاتی در باب فلسفه و کلام اسلامی؛ ۴. اشاراتی در باب پیدایش و سیر علم کلام در تاریخ تفکر اسلامی؛ ۵. نکاتی در باب تاریخ فلسفه و فلسفه اسلامی؛ ۶. آغاز فلسفه در تاریخ دوره اسلامی؛ ۷. حوالت انسان در تفکر اسلامی؛ ۸. جبر و اختیار)

تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها با همکاری انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹، وزیری، بیست و چهار + ۳۲۲ ص؛ چ ۲. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، وزیری، ۳۶۳ ص.

فلسفه در بحران ← فلسفه در دام ایدئولوژی

۳۰. *فلسفه در دام ایدئولوژی* (ویراست دوم کتاب فلسفه در بحران)

(مشمول بر: بخش اول - استیلای غرب: ۱. انقلاب و اندیشه؛ ۲. جوهر و ماهیت غرب؛ ۳. لوازم و نتایج انکار غرب؛ ۴. غرب مدعی سلطنت بر عالم و آدم؛ ۵. دیانت، فلسفه و علم جدید؛ ۶. مفهوم توسعه و مدرنیزاسیون؛ ۷. اخذ و اقتباس تکنولوژی؛ ۸. فلسفه و علوم انسانی در غرب؛ ۹. نظری به ماهیت علوم انسانی؛ ۱۰. فرهنگ و توسعه.

بخش دوم - تماس با غرب: ۱۱. آغاز آشنایی با علم و تمدن جدید؛ ۱۲. ملاحظات در باب ترجمه فلسفه اروپایی و غربی به فارسی؛ ۱۳. آموزش فلسفه در دانشگاه‌های ایران؛ ۱۴. علم و فلسفه؛ ۱۵. دین و زندگی کنونی؛ ۱۶. انقلاب فرهنگی؛ ۱۷. وضع پژوهش در ایران.

بخش سوم - پریشانی در فکر و نظر: ۱۸. نکاتی در باب معنی علم و مراتب آن؛ ۱۹. التقاط چیست و التقاطی کیست؟؛ ۲۰. ریشه‌های التقاط؛ ۲۱. علم و آزادی آری، التقاط نه!؛ ۲۲. سوفسطائیان جدید غرب؛ ۲۳. دینی کردن عصر، غایت انقلاب فرهنگی؛ ۲۴. بحثی در باب عصر دینی و دین عصری.

بخش چهارم - سیاست و فلسفه: ۲۵. انقلاب و فرهنگ؛ ۲۶. نظری به انقلاب مشروطه؛ ۲۷. آزادی بیان و نظر؛ ۲۸. ملاحظات در باب حقوق بشر؛ ۲۹. حج و سیاست.

تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، وزیری، ۵۲۸ ص؛ چ ۲ (ویراست دوم، تهران) شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به امیرکبیر) ۱۳۸۶، وزیری، ۵۳۰ ص.

۳۱. *فلسفه، سیاست و خشونت (دیالوگ)*

تهران، هرمس، ۱۳۸۵، رقعی، ۲۱۹ ص. (← بخش زب. جباری، اکبر: «ایستاده در

باد؛ نقد کتاب فلسفه، سیاست و... عالی‌نژاد، محمدسعید: نقد کتاب فلسفه، سیاست و...؛ بخش ب. کاش می‌توانستیم چشم‌ها را بشویم)
فلسفه مدنی فارابی ← فارابی؛ فیلسوف فرهنگ

۲۲. فلسفه معاصر ایران (مجموعه مقالات)

(مشمول بر: ۱. ملاحظات درباره وضع فلسفه در ایران؛ ۲. در درس فلسفه چه می‌آموزیم و از آموزش آنچه بهره‌ای می‌بریم؛ ۳. چرا فلسفه می‌آموزیم؛ ۴. توهم کارآمدی بعضی فلسفه‌ها و خطرناک بودن بعضی دیگر؛ ۵. فلسفه معاصر ایران؛ ۶. عالمان در برابر فیلسوفان، یاد در کنار آنان؟)
 تهران، ساقی، ۱۳۸۴، رقی، ۱۸۳ ص؛ (← بخش ز.ب. زارع، محمد، بازخوانی یک اثر، ما و فلسفه غرب)

۲۳. فلسفه و انسان معاصر

(این رساله مجموعه سخنرانی‌هایی است که به مناسبت‌های مختلف در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی ایراد شده است و در سلسله نشریاتی تحت عنوان: «جنگ اندیشه ۵» نشر یافته است و مشمول است بر: ۱. درست و نادرست در فلسفه و باطل در تاریخ؛ ۲. اندیشه پست‌مدن؛ ۳. کارل پوپر در ایران؛ ۴. فلسفه و سیاست؛ ۵. آینده علم در ایران؛ ۶. اخلاق و سیاست)
 تهران، مؤسسه تحقیقات علوم انسانی، ۱۳۸۳، رقی، ۱۷۳ ص.

۲۴. کارل پوپر در ایران (جنگ اندیشه ۱۵)

(متن سخنرانی ایراد شده به ترتیب در تاریخ ۱۴ آبان و ۱۲ آذر ۱۳۷۷ و ۱۹ خرداد ۱۳۷۹ در مؤسسه دانش و پژوهش ایران، مشمول بر: ۱. کارل پوپر در

ایران؛ ۲. فلسفه و سیاست)

تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، رقعی، ۳۹ ص؛ در: فلسفه و انسان معاصر، ص ۸۳-۱۱۴ (← سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر؛ بخش ب. فلسفه کارل پوپر در کشور)

۲۵. ما و راه دشوار تجدد

(مشمول بر: ۱. ما و تاریخ تجدد؛ ۲. نظری به عالم متجدد غربی؛ ۳. گسیختگی تاریخی و فرهنگی و تقدم سیاست بر فلسفه؛ ۴. طرح بعضی مسائل درباره توسعه؛ ۵. ملاحظات در باب فرهنگ و توسعه؛ ۶. در ورای تجدد غربی؛ ۷. دین و تجدد؛ ۸. ملاحظات درباره مسائل کشور؛ ۹. آشوب در طرح مسأله؛ ۱۰. وقت چیست و چگونه تلف می‌شود؛ ۱۱. وضع علم در ایران؛ ۱۲. مهاجرت دانشمندان بی‌اهمیت نیست اما فرار دانش و پژوهش مهم‌تر است؛ ۱۳. شهر و ساکنانش) تهران، ساقی، ۱۳۸۴، رقعی، ۲۶۸ ص. (← بخش ز.ب. زارع، محمد؛ نظریه تجدد ایرانی به روایت رضا داوری اردکانی)

مبانی نظری تمدن غربی ← تمدن و تفکر غربی

ترجمه عربی بخشی از مقالات، در: نحن و وعوره طریق الحداثه، ص

۱۵۱-۳۵۲.

۲۶. مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران

تهران، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۶، رقعی، ۱۴۲ ص؛ چ ۲، [تهران]، نهضت زنان مسلمان، [۱۳۵۸]، رقعی، ۱۴۲ ص؛ چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۸، رقعی، ۱۳۷۹ (دارای

مقدمه جدید) ۱۳۶ ص. (← بخش ز.ب. جوزی، محمدرضا: رو در روی یک نویسنده فلسفی، بنیاد، س ۱، ش ۹ (آذر ۱۳۵۶)، ص ۶۲ - ۵۶.

۲۷. ناسیونالیسم حاکمیت ملی و استقلال (مجموعه مقالات)

(مشمول بر: ۱. ماهیت و صور ناسیونالیسم؛ ۲. ناسیونالیسم و حاکمیت ملی؛ ۳. ناسیونالیسم و مسأله وحدت و تفرقه؛ ۴. غربزدگی ما و ناسیونالیسم؛ ۵. سیدجمال اسدآبادی و مسأله ملت و ملیت).
اصفهان، پرش، ۱۳۶۴، وزیری، ۱۴۴ ص.

۲۸. ناسیونالیسم و انقلاب

(مشمول بر: ۱. تمهید مقدمه برای طرح مسأله؛ ۲. دین و ملت؛ ۳. ارکان ملت و ملیت؛ ۴. ناسیونالیسم و سوابق آن؛ ۵. اوصاف ناسیونالیسم؛ ۶. صور ناسیونالیسم؛ ۷. ملیت و بی‌وطنی؛ ۸. ملیت و وطن؛ ۹. کوسموپولیتیسم - جهان ولایی؛ ۱۰. انترناسیونالیسم، مارکسیسم و ناسیونالیسم؛ ۱۱ و ۱۲. ناسیونالیسم و مارکسیسم؛ ۱۳. ملیت و عادات قومی و سوابق تاریخی آن؛ ۱۴. مارکسیست‌ها و حق ملل در تعیین سرنوشت؛ ۱۵. احساسات قومی، زمینه نفوذ استعمار؛ ۱۶. مارکسیست‌ها و خودمختاری ملی؛ ۱۷. ملت و حاکمیت ملی؛ ۱۸. ناسیونالیسم و لیبرالیسم؛ ۱۹. منشأ تاریخی لیبرالیسم و ناسیونالیسم؛ ۲۰. ناسیونالیسم فرهنگی؛ ۲۱. صورت‌های مختلف ناسیونالیسم و تاریخ جدید؛ خاتمه و نتیجه)

تهران، دفتر پژوهش‌ها و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵، وزیری، ن + ۲۴۱ ص.

وضع تفکر در ایران ← شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما

ب. مقاله

۱. «آزادی در برزیل هم به خطر افتاد!» (امریکا می‌خواهد تحفه آزادی را به ملت برزیل نیز ارزانی دارد!)، (در جهان سیاست)، *تجدد/ایران*، ش ۱۵۴ (پنجشنبه ۹ شهریور ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۴.
۲. «آشنایی با تفکر اروپایی» (علم و فلسفه)، در: *وضع کنونی تفکر در ایران*، ص ۳۷-۱۴؛ شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما، ص ۵۵-۳۲.
۳. «آشوب در طرح مسأله»، *نامه فرهنگ*، (ویژه علم و آزادی)، دوره ۳، ش ۱۰، ش ۳، ش. مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۱۸۱ - ۱۷۸؛ در: *ما و راه دشوار* *تجدد*، ص ۱۷۶ - ۱۶۹.
۴. «آغاز فلسفه در تاریخ دوره اسلامی»، *ضمیمه فلسفه چیست؟* چ ۱، ص ۲۹۵ - ۲۸۵؛ چ ۲، ص ۳۴۰ - ۳۳۱.
۵. «آغاز و پایان تفکر فلسفی»، *کتاب هفته*، ش ۶۰، ش. مس ۷۱۱ (شنبه ۱۸ آذر ۱۳۸۵)، ص ۱۹. فجر، (۳ آذر ۱۳۸۴)
۶. «آموزش و فرهنگ»، *نامه فرهنگ* (ویژه آموزش و فرهنگ)، س ۷، ش ۳، ش. مس ۲۷ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۷-۴؛ در: *فرهنگ، خرد و آزادی*، ص ۲۹۷-۲۷۷.
- «آیا می‌توان سیاست را با اخلاق آشتی داد» ← «نامه به رئیس جمهوری محبوب»

۷. «آیا میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی می‌تواند دیالوگی برقرار شود؟»، *خردنامه صدر*، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۱۵-۱۸؛ *نامه فرهنگ* (ویژه فلسفه معاصر)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۴، ش.مس ۴۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۳۷-۳۴؛ *راه مردم* (۱۴ دی ۱۳۸۴)، ص؟
۸. «آینده دموکراسی» (تفسیر سیاسی)، *تجدد/ایران*، ش ۱۱۹ (پنجشنبه ۲۶ آبان ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۹. «آینده علم در ایران» (متن سخنرانی ایراد شده مورخ ۱۹ خرداد ۱۳۷۹ در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی)، در: *فلسفه و انسان معاصر*، ص ۱۴۰ - ۱۱۳.
۱۰. «ابن رشد» فیلسوف اسلامی زمینه‌ساز رنسانس و آموزگار مدرنیزاسیون مغرب اسلامی، *فلسفه* (نشریه گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، دوره جدید، ش ۶ و ۷ (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، ص ۲۹-۲۱؛ در: *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۱۵-۱۰۷.
۱۱. «ابن سینا نابغه و فیلسوف»، *پیام یونسکو*، س ۱۲، ش ۱۲۸ (آبان ۱۳۵۹)، ص ۳۱-۲۹ و ۴۷؛ تحت عنوان «درآمد»، در: *مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن سینا* (۷-۲ اسفند ۱۳۵۹). [تهران]، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، [بی‌تا]، رقی، ص چهار - دوازده.
۱۲. «اتحادی که از هم گسست» (افتراق سوریه از مصر شکست ایدئال پان‌عربیسم است)، *تجدد/ایران*، ش ۱۵۹ (پنجشنبه ۱۳ مهر ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۳.
۱۳. «اخلاق و سیاست» (متن سخنرانی ایراد شده مورخ ۴ دی ۱۳۸۲ در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی)، در: *فلسفه و انسان معاصر*، ص ۱۶۸-۱۴۱؛ *فصلنامه علوم سیاسی*، س ۷، ش ۲۶ (تابستان ۱۳۸۳)، *سیاست روز*، س ۵، ش

۱۲۷۱ (یکشنبه ۱۷ مهر ۱۳۸۴)، ص ۷؛ ایضاً س ۵، ش ۱۲۷۴ (چهارشنبه ۲۰ مهر ۱۳۸۴)، ص ۲؛ با ادغام با مقاله «اخلاق و فرهنگ» تحت عنوان «فرهنگ، اخلاق، علم، تکنولوژی و سیاست»، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۸۳-۱۳۸

۱۴. «اخلاق و علم»، فلسفه (نشریه گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه، دوره جدید، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۳۴ - ۲۵.

۱۵. «اخلاق و فرهنگ»، نامه فرهنگ (ویژه اخلاق و فرهنگ) دوره ۳، س ۱۴ ش ۳، ش.مس ۵۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۳۳-۴؛ با ادغام با مقاله «اخلاق و سیاست» تحت عنوان «اخلاق، علم، تکنولوژی و سیاست، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۸۳-۱۳۸

۱۶. «ادای احترام به ابن سینا»، در: مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا (۷-۲) اسفند ۱۳۵۹، [تهران]، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، [بی تا]، رقی، ص ۱۰-۱.

۱۷. «ادب فارسی» (یادداشت سردبیر) [درباره...])، فرهنگ (ویژه ادبیات فارسی)، س ۸، ش ۱، ش.مس ۱۶ (زمستان ۱۳۷۴)، ص ۱۲-۱؛ (تجدید نظر و چاپ جدید، بهار ۱۳۷۸).

۱۸. «ادبیات و انقلاب اسلامی»، زبان و ادبیات فارسی (نشریه اختصاصی گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی، ضمیمه مجله ادبیات و علوم انسانی دانشکده ادبیات دانشگاه)، ش ۱، ۱۳۶۰، ص ۷-۹.

۱۹. «ادراکات اعتباری»، دومین یادنامه علامه طباطبائی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳،

- وزیری، ۱۷۵-۱۳۱؛ در: دفاع از فلسفه، ص ۳۱-۶۲.
۲۰. «ادراک بسیط و ادراک مرکب در نظر ملاصدرا و در فلسفه لایبنیتس»، خردنامه صدرا، ش ۱۹ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۵-۷، در: فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۵-۱۴۱.
۲۱. «از فلسفه چه می‌توان آموخت؟» در: زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری اردکانی، ص ۱۲۳ - ۹۵.
۲۲. «از نظر کانت زمان و مکان در ادراک حسی ما به‌وجود آمده‌اند»، همبستگی، ۶ اسفند ۱۳۸۲، ص ۵.
- «استاد شهید مطهری از مؤسسات علم کلام جدید بود» ← «مقام مطهری در تفکر معاصر ایران»
۲۳. «استراتژی به جای ایدئولوژی» (یادداشت سردبیر)، نامه فرهنگ (ویژه گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۲، ش.مس ۴۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۱۸۷-۱۸۴؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۲۳۱-۲۱۹.
۲۴. «استراتژی جدید، معمای همزیستی مسالمت‌آمیز» (تفسیر سیاسی)، تجدد/ایران، ش ۱۲۳ (پنجشنبه ۲۴ آذر ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۲۵. «اسلام و ایران»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی)، س ۷، ش ۱، ش.مس ۲۵ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۷-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۱۷۶-۱۵۹؛ کیهان هوایی، ش ۱۲۴۱ (چهارشنبه ۱۵ مرداد ۱۳۷۶)، ص ۱۶ و ۲۱؛ ایضاً، ش ۱۲۴۲ (چهارشنبه ۲۲ مرداد ۱۳۷۶)، ص ۱۶ و ۲۱.
۲۶. «اسلام و سیاست»، نامه فرهنگ (ویژه سیاست و فرهنگ)، س ۵، ش ۴، ش.مس ۲۰ (زمستان ۱۳۷۴)، ص ۱۳-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۲۶-۲۱۱.

۲۷. «اسلام و علم دوستی»، نامه فرهنگستان علوم، س ۶، ش ۱۲ و ۱۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۸)، ص ۱۵-۷؛ اطلاعات، ش ۲۲۰۲۷ (چهارشنبه ۱۳ مهر ۱۳۷۹)، ص ۶؛ ایضا، ش ۲۲۰۳۰ (یکشنبه ۱۷ مهر ۱۳۷۹)، ص ۶.
۲۸. «اسلام و غرب»، در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۱۵۲ - ۱۳۹.
- «اشاره‌ای به تاریخ ناسیونالیسم و حاکمیت ملی» ← «تاریخ ناسیونالیسم و حاکمیت ملی»
۲۹. «اصلاح نظام اداری یک ضرورت است»، در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۶۶ - ۲۵۷.
۳۰. «اصل مونروئه دستاویز تجاوز نیست» (تفسیر سیاسی)، تجدد/ایران، ش ۱۱۷ (پنجشنبه ۱۲ آبان ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۳۱. «افشار نادری، نادر» (وفیات)، آینده، س ۵، ش ۱-۳، (فروردین و خرداد ۱۳۵۸)، ص ۱۸۷ - ۱۸۹.
۳۲. «اعتماد به دیگری شرط اعتماد به نفس» (یادداشتی از دکتر رضا داوری...)، ویژه‌نامه نوروز ۱۳۸۷ (ضمیمه روزنامه ایران)، س ۱۴، ش ۳۸۸۷ (دوشنبه ۲۷ اسفند ۱۳۸۶) ص ۱۳۸-۱۳۹.
۳۳. «اغلاط فاحش در زبان و قلم اهل فضل و پژوهش»، نامه فرهنگ (ویژه زبان و فرهنگ)، دوره ۳، س ۹، ش ۴، ش.مس ۳۴ ([بی فصل] ۱۳۷۸)، ص ۱۱۴-۱۱۵.
۳۴. «اقبال لاهوری و سیاست»، در: در شناخت اقبال، (مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، تهران اسفند ۱۳۶۴)، به کوشش غلامرضا ستوده. تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۵، وزیری، ص ۳۵۶ - ۳۳۷.

۳۵. «الجزایر کنگوی ثانی نیست» (قرارداد اوتان، مانع بزرگ سوسیالیسم الجزایر)، *تجدد/ایران*، ش ۲۰۷ (پنجشنبه ۸ شهریور ۱۳۴۱)، ص ۱ و ۲.
۳۶. «الزام اخلاقی خروشچف در مورد آلمان» (تفسیر سیاسی)، *تجدد/ایران*، ش ۱۵۳ (پنجشنبه ۲ شهریور ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۴.
۳۷. «امام خمینی و طرح تجدید دینی»، *نامه پژوهش*، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۱۵۱؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۲۵۳-۲۵۸.
۳۸. «امپریالیسم و کنفدراسیم» (تفسیر سیاسی)، *تجدد/ایران*، ش ۱۰۹ (پنجشنبه ۱۷ شهریور ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۳۹. «امریکا در آستانه طوفان» (کندی در برابر آزمایش بزرگ)، (تفسیر سیاسی)، *تجدد/ایران*، ش ۱۲۸ (پنجشنبه ۲۹ دی ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۴۰. «امکان‌های گفت‌وگو»، در: *درباره غرب* (ویراست دوم)، ص ۲۸۸ - ۲۸۹.
۴۱. «امیدهای کندی در آسیا» (مبارزه او اصولی است)، (تفسیر سیاسی)، *تجدد/ایران*، ش ۱۳۰ (پنجشنبه ۲۰ بهمن ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
- امین‌پور، قیصر ← پاسداران زبان
۴۲. «انتقال علم و تکنولوژی» (درباره...) همایش اصفهان و قرطبه (۱۳۸۰ - ۱۳۸۱)؟
۴۳. «اندیشه پست‌مدرن» (متن سخنرانی‌های ایراد شده مورخ ۲۰ شهریور، ۳ مهر و ۲۳ بهمن ۱۳۷۶ در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی)، در: *سیری در اندیشه پست‌مدرن؛ در: فلسفه و انسان معاصر*، ص ۲۵-۸۱.
۴۴. «اندیشه دمکراسی در صد سال اخیر تاریخ ایران» (نظر اجمالی به...)، *نامه فرهنگ* (ویژه خرد و سیاست)، دوره ۳، س ۹، ش ۲ و ۳، ش. مس ۳۲ و ۳۳

([بی‌فصل] ۱۳۷۸)، ص ۲۴۵ - ۲۳۸؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۱۷۵-۱۶۳.

(← صد سال سرگردانی در راه غربی‌شدن و تجددمآبی).

۴۵. «انسان و وحی»، در: دفاع از فلسفه، ص ۶۳-۶۵.

۴۶. «انقلاب اسلامی ایران»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه،

س ۲۴، ش ۳ و ۴، ش.مس ۹۹ و ۱۰۰ (مرداد ۱۳۵۸)، ص ۱-۱۸.

۴۷. «انقلاب ایران [،] انقلاب اسلامی است» دانشگاه انقلاب، ش ۱۲

(اردیبهشت ۱۳۶۱)، ص ۲۴-۲۱ و ۴۰ و ۷۴-۷۵؛ ایضاً، ش ۱۲ (خرداد ۱۳۶۱)،

ص ۴۸-۴۹ و ۸۷؛ ایضاً، ش ۱۳ (تیر ۱۳۶۱)، ص ۳۴-۳۵ و ۶۳-۶۵؛ در: انقلاب

اسلامی و وضع عالم، ص ۲۶۸-۲۲۷.

۴۸. «انقلاب در آموزش» (ملاحظات در باب برنامه آموزش دوره‌های

راهنمایی و دبیرستانی)، نامه فرهنگ (ویژه دین و دنیا)، س ۴، ش ۴، ش.مس

۱۶ (زمستان ۱۳۷۳)، ص ۱۱۷-۱۲۱؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۱۲-۳۰۵.

انقلاب مشروطیت، انقلاب ترجمه‌ای بود ← سیاست‌زدگی صدساله

۴۹. «انقلاب و اندیشه»، پیام یونسکو، س ۲۰، ش ۲۲۹ (تیر ۱۳۶۸)، ص

۵۵-۵۸.

۵۰. «[و]توییای قرن بیستم» (حکومت سالم [،] حکومت عقل و علم است)،

(تفسیر سیاسی)، تجدید/یران، ش ۱۲۶ (پنجشنبه ۱۵ دی ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.

۵۱. اوتوپیا و تاریخ جهان جدید، آرمانشهر، س ۱، ش ۱ (شهریور ۱۳۸۵)،

ص ۲۲-۲۳.

۵۲. «اوتوپیا و بحران دوره جدید»، دانشکده، س ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۵۳)،

ص ۱۰ - ۵؛ ایضاً، س ۱، ش ۲ (بهار ۱۳۵۴)، ص ۱۰۲-۸۸؛ در: عصر اوتوپیا،

ص ۶۹-۲۳؛ در: اوتوپیا و عصر تجدید، ص ۳۲-۱۳؛ در: اندیشه‌های بزرگ

فلسفی، گزینش و انتخاب ح. بابک. تهران، شرق، ۱۳۵۶، وزیری، ص ۲۱۹ - ۲۰۵.

۵۳. «اوتوبی و علم تاریخ»، دانشکده، س ۲، ش ۵، ([بی فصل] ۱۳۵۵)، ص ۱۹۴۱، در: عصر/اوتوبی، ص ۷۱-۱۱۱؛ در: اوتوبی و عصر تجدد، ص ۱۵۰-۱۵۳. ۵۴. «اوصاف آدم توسعه نیافته»، رضا صدرآبادی (مستعار)، نامه فرهنگ (ویژه اخلاق و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۳، مس ۵۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۱۵۳-۱۵۰.

۵۵. ایرانیان (نمایشنامه...، آیسخلوس (آشیل) با نگاهی به فیلم ۳۰۰) گزارش سخنرانی در مجلس نقد و بررسی نمایشنامه ایرانیان)، اطلاعات حکمت و معرفت، س ۲، ش ۳، (خرداد ۱۳۸۶)، ص ۹۶.

«این تراژدی قهرمان ندارد» ← علم بدون برنامه پیشرفت نمی کند. ۵۶. «این تفکر تحمل نمی شود» (سخنرانی در مراسم بزرگداشت سید مرتضی آوینی)، سوره، ش ۸ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳)، ص ۱۱-۱۳. ۵۷. «بحثی در آثار سیاسی فارابی»، معارف اسلامی (نشریه سازمان اوقاف)، س ۱، ش ۴ (آبان ۱۳۴۶)، ص ۶۵-۷۰.

۵۸. بحران در بلژیک (تفسیر سیاسی)، تجدد/ایران، ش ۱۲۵ (پنجشنبه ۸ دی ۱۳۳۹)، ص ۴۰۱.

۵۹. «بحران هویت»، نامه فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن بحران های معاصر)، س ۳، ش ۱، ش.مس ۹ (بهار ۱۳۷۲)، ص ۴-۷.

۶۰. «برخورد فرهنگی و علمی شرق و غرب»، سخن، دوره ۱۶، ش ۵ (خرداد ۱۳۴۵)، ص ۵۰۸-۵۱۳.

۶۱. «برداشتی از دو غزل حضرت امام(ره)»، دانشگاه انقلاب (نشریه جهاد

دانشگاهی)، ش ۷۵ (خرداد ۱۳۶۹)، ص ۱۱-۱۴.

۶۲ «بررسی مکاتب فلسفی»، علامه (مجله علمی...)، ش ۱ (بهار ۱۳۶۳) ص ۷۱-۸۴؛ ایضاً، ش ۲ ([بی تا])، ص ۷۰-۷۲؛ ایضاً، ش ۳ (مرداد ۱۳۶۳)، ص ۷۷-۸۴ (سوفیسم یا سفسطه)؛ ایضاً، ش ۴ (شهریور ۱۳۶۳)، ص ۷۵-۷۸ (ادامه سوفیسم)؛ ایضاً، ش ۵ (آبان ۱۳۶۳)، ص ۷۸-۸۶ (سوفسطائیان عصر جدید)؛ ایضاً، ش ۶ (بهمن ۱۳۶۳)، ص ۸۲-۸۶ (سپتیسیسم یا مذهب [اصالت] شک یا شکاکیت).

«برنامه آموزشی دوره‌های راهنمایی و دبیرستانی» ← «انقلاب در آموزش»

۶۳ «بشر از نظرگاه متفکران یونانی و مسیحی»، فرهنگ و زندگی (ویژه انسان)، ش ۳ (مهر ۱۳۴۹)، ص ۳۱-۴۲؛ در: مبانی نظری تمدن غربی، ص ۳۹-۴۸؛ در: تمدن و تفکر غربی، ص ۵۰-۳۵؛ ترجمه عربی، در: الفكر الغربی والحضاره الغربیه، ص ۳۹-۶۱.

۶۴ «بشر و مسائل بشری در دنیای کنونی» (متن سخنرانی در تالار فردوسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، دانشکده ادبیات (نشریه انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، ش ۱ (اسفند ۱۳۵۰)، ص ۱۲۷-۱۴۷.

۶۵ «بعضی برداشتهای نادرست» (یادداشت)، نامه فرهنگ (ویژه تاریخ و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۱، ش. مس ۳۵ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۶۶ بنیاد علم و پژوهش در جهان توسعه نیافته، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۱۷۹-۱۸۳.

بورژوازی همواره کوس دفاع از «حقوق بشر» می‌زده است ← غرب‌زدگی
استیلای نفس اماره بر....

۶۷ «پاسخ به یک خواننده گرامی در مورد علامه طباطبائی و نظر ایشان در

- باب طبیعت آدمی»، نامه فرهنگ (ویژه سکولاریسم و فرهنگ)، س ۶ ش ۱، ش. مس ۲۱ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۲۰۱-۲۰۰. (← انسان و وحی).
- ۶۸ «پاسداران زبان» [(به مناسبت فوت قیصر امین پور)]، ایران، ش ۳۷۸۹ (۲۷ آبان ۱۳۸۶)، ص ۱۱؛ راه، پیش شماره (دی ۱۳۸۶)، ص ۴۹.
- ۶۹ «پایان فلسفه پایان هستی است»، راه مردم (۸ آذر ۱۳۸۴)، ص؟
- ۷۰ «پرسش از غرب»، فرهنگ (ویژه غرب شناسی)، س ۱۰، ش ۴، ش. مس ۲۴ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۱۷-۱؛ در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۳۱-۱۵.
- ۷۱ «پژوهش های علمی و پژوهش درباره علم» (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۶ ش ۲۰ (پاییز ۱۳۸۵)، ص ۵-۲.
- ۷۲ «پس از مرگ دالس! سیاست تردید و سرگردانی» (تفسیر سیاسی)، تجدید/ایران، ش ۱۱۳ (پنجشنبه ۱۴ مهر ۱۳۳۹)، ص ۴۰۱.
- ۷۳ «پشتیان روشنفکری دینی مدرنیته است» (گزارش سخنرانی در دانشگاه امیرکبیر)، شهروند/امروز (هفته نامه)، س ۲، ش ۳۰، ش. مس ۶۱ (یکشنبه ۲ دی ۱۳۸۶)، ص ۸۱-۸۳. (← بخش زب. سروش، عبدالکریم: شیر و شکر؛ وحدت، فرزین: دو شاخه گفتمان (درباب مباحثه داوری و سروش)
- ۷۴ «پلورالیسم»، نامه فرهنگ (ویژه پلورالیسم و فرهنگ)، س ۶ ش ۴، ش. مس ۲۴ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۱۳-۴؛ فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۱۳۷-۱۲۵.
- ۷۵ «پوپر از نگاهی دیگر» (متن سخنرانی پنجشنبه ۱۴ آبان ۱۳۷۷)، کیهان، ش ۱۶۳۷۰ (پنجشنبه ۲۱ آبان ۱۳۷۷)، ص ۱۲.
- ۷۶ «پوزیتیویسم اروپایی و صورت سطحی وارداتی آن» (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۷، ش ۲۲ (بهار ۱۳۸۶)، ص ۵-۲؛ در: علم و سیاست های آموزشی - پژوهشی، ص ۲۱۶-۲۰۵.

۷۷. «پیدایش و بسط علم کلام در ایران»، در: *فلسفه در ایران* (مجموعه مقالات فلسفی). تهران: حکمت، ۱۳۵۸، وزیری، ص ۱۴۴-۱۱۵؛ با عنوان «اشاراتی در باب پیدایش و سیر علم کلام در تاریخ تفکر اسلامی»، در: *فلسفه چیست؟* چ ۱، ص ۲۷۱-۲۴۱؛ چ ۲، ص ۳۱۵-۲۸۹.
۷۸. «پیشرفت علم و فناوری در کشور»، *نامه فرهنگ* (ویژه علم و آزادی)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۳، ش. مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۲۰-۴.
۷۹. «تئاتر دمکراسی در ایران»، *ایران*، س ۷، ش ۱۹۶۰ (جمعه ۱۸ آبان ۱۳۸۰)، ص ۱۲.
۸۰. «تاریخ» (یادداشت سر دبیر)، *فرهنگ* (ویژه تاریخ)، س ۹، ش ۳، ش. مس ۱۹ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۱۲-۵؛ در: *سیاست، تاریخ، تفکر*، ص ۲۸۷-۲۷۹.
۸۱. «تاریخ تجدّد ما ذیل تاریخ غرب است» (سخنرانی به مناسبت سالگرد درگذشت استاد فردید)، *سوره*، ش ۴ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۴۹-۴۷.
۸۲. «تاریخ فلسفه و فلسفه اسلامی»، *ضمیمه فلسفه چیست؟* چ ۱، ص ۲۸۴-۲۷۲؛ چ ۲، ص ۳۲۹-۳۱۸.
۸۳. «تاریخ ناسیونالیسم و حاکمیت ملی» (اشاره‌ای...)، در: *ناسیونالیسم حاکمیت ملی و استقلال*، ص ۸۳-۳۷.
۸۴. «تاریخ و تاریخ‌نویسی»، *برگ زیتون*، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۲-۵؛ در: *سیاست، تاریخ، تفکر*، ص ۲۷۸-۲۷۳.
۸۵. «تاریخ و عبرت»، *نامه فرهنگ* (ویژه تاریخ و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۱، ش. مس ۳۵ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۲۹-۴؛ در: *سیاست، تاریخ، تفکر*، ص ۳۳۵-۲۸۹.
۸۶. «تاریخ و فلسفه تاریخ» [از دیدگاه امام علی (ع)]، *قبسات*، س ۶، ش ۱،

ش.مس. ۱۹ (بهار ۱۳۸۰)، ص ۹۸-۱۱۰؛ در: دانشنامه امام علی (ع) (ج ۱، حکمت و معرفت، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲-۳۸۵؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۳۶۴-۳۳۷.

«تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه» ← «سنت، تجدد و

توسعه»

تأملی در وضع علم و... ← وضع علم و پژوهش

۸۷ «تبادل و تهاجم فرهنگی»، نامه فرهنگ (ویژه تبادل و تهاجم

فرهنگی)، س ۸، ش ۱، ش.مس ۲۹ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۱۵-۴؛ در: درباره غرب، ج ۱، ص ۹۷-۷۵؛ ویراست دوم، ص ۲۸۱-۲۵۹.

۸۸ «تجدد و سکولاریسم»، نامه فرهنگ (ویژه تجدد و سکولاریسم)،

دوره ۳، س ۱۴، ش ۴، ش.مس ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۲۵-۴.

۸۹ «تحصیل علم و اختیار شغل»، نامه فرهنگ (ویژه تساهل و تسامح)،

س ۷، ش ۴، ش.مس ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۱۶۵-۱۶۲؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۰۴-۲۹۹.

۹۰ «تحلیل زیرساخت‌های نظری جنبش نرم‌افزاری - جنبش نرم‌افزاری و

شرایط توسعه علم»، سیاست روز، (۲۵ اسفند ۱۳۸۲)، ص ۶.

«تحولات سیاسی خاورمیانه» ← «تفسیری بر: تحولات

سیاسی خاورمیانه»

۹۱ «ترجمه» (ملاحظات درباب...)، در: علم و سیاستهای آموزشی -

پژوهشی، ص ۲۰۴-۱۸۵.

۹۲ «تساهل و تسامح»، نامه فرهنگ (ویژه تساهل و تسامح)، س ۷، ش ۴،

ش.مس ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۲۱-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی،

- ص ۱۷۷-۲۰۰. (← بخش ج.ب. تأمل در مفهوم تساهل و تسامح)
۹۳. «تصویری از سیمای سقراط» (تنها با یک نفر سخن می‌گویم)، (متن سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه ایران)، کیهان فرهنگی، س ۹، ش ۳، ش.مس ۸۴ (خرداد ۱۳۷۱)، ص ۱۶-۱۲؛ در: آیت‌حُسن (جشن‌نامه بزرگداشت استاد حسن‌زاده آملی، زیر نظر مهدی گلشنی. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، وزیری، ص ۲۴۵-۲۲۷.
۹۴. «تغییر سیاست امریکا» (روش سران دول غیر متعهد و اثرات آن)، (جهان سیاست)، تجدد/ایران، ش ۱۶۶ (پنجشنبه ۲ آذر ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۲.
۹۵. «تفسیری بر: تحولات سیاسی خاورمیانه» (شناخت علل و موجبات آن)، (۱)، تجدد/ایران، ش ۲۰۰ (پنجشنبه ۲۱ تیر ۱۳۴۱)، ص ۱ و ۴؛ تحولات سیاسی خاورمیانه (چمبرلن گفت: صلح را نجات دادم)، (۲)، ایضاً، ش ۲۰۱ (پنجشنبه ۲۸ تیر ۱۳۴۱)، ص ۱ و ۴؛ تحولات سیاسی خاورمیانه (انگلستان در زیر ضربات مستقیم فاشیسم)، (۳) ایضاً، ش ۲۰۲، (پنجشنبه ۴ مرداد ۱۳۴۱)، ص ۱ و ۴.
۹۶. «تفکر اسلامی و آثار فرهنگی غرب»، رستاخیز، س ۲، ش ۳۳۵ (سه‌شنبه ۱۸ خرداد ۱۳۵۵)، ص ۴.
۹۷. «تفکر پست‌مدرن را مهم می‌دانم ولی پیرو آن نیستم»، خرداد، س ۱، ش ۶۷ (سه‌شنبه ۴ اسفند ۱۳۷۷)، ص ۷. (← بخش ز. ب. قوچانی، محمد: بنیان‌های فکری ستیز در گروه‌های سیاسی ایران (جریان‌شناختی تطبیقی، بررسی گروه‌ها و جریان‌های سیاسی پس از انقلاب (۲)...)»
۹۸. «تفکر درباره علم» (موجز)، خبرنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ش ۳ (شهریور ۱۳۸۰)، ص ۳.
۹۹. «تفکر فلسفی»، (متن سخنرانی در همایش بزرگداشت روز حکیم

ملاصدرا، ۱ خرداد ۱۳۸۱)، در: حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمآلهین. تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، وزیری، ص ۵۵-۵۸).

۱۰۰. «تفکر و هنر» (متن سخنرانی)، تنظیم مهرداد جمالیان داریانی، خراسان، (۱۱ آبان ۱۳۷۹)، ص؟

۱۰۱. «تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد؟»، نامه فرهنگ (ویژه سنت و تجدد) دوره ۳، س ۱۲، ش ۳، ش.مس ۴۹ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۲۵-۴؛ در: رساله در باب سنت و تجدد، ص ۵۹-۲۷؛ تعریب، در: نحن و وعوره طریق الحدائنه، ص ۳۳-۷۰.

۱۰۲. «تکنیک»، نامه فرهنگ (ویژه خرد و سیاست)، دوره ۳، س ۹، ش ۳ و ۳۲، ش.مس ۳۲ و ۳۳ ([بی فصل] ۱۳۷۸)، ص ۱۸۴-۱۹۹.

۱۰۳. «تکنیک و تاریخ»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تکنیک)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۴، ش.مس ۴۶ (زمستان ۱۳۸۱)، ص ۱۹-۴.

۱۰۴. «تمدن ها با هم چه سر و کاری دارند؟» نامه فرهنگ (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۱۶۵-۱۶۰؛ در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۲۵۷-۲۴۷.

«تنها با یک نفر سخن می گویم» ← «تصویری از سیمای سقراط»

۱۰۵. «توسعه علمی یا تکثیر و ازدیاد تعداد مقالات» (تمهید مقدمه ای برای تدوین سیاست علم و طراحی «نقشه جامع علم» کشور)، (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۷، ش ۲۳ (تابستان ۱۳۸۶)، ص ۵-۲؛ /یران، س ۱۳، ش ۳۷۰۹ (یکشنبه ۲۱ مرداد ۱۳۸۶)، ص ۱۱-۱۰؛ در: نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، دوره ۹، ش ۳، ش.مس ۳۵ (پاییز ۱۳۸۶)، ص

۲۸؛ در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۳۰۳-۲۹۱. (← «این تراژدی قهرمان ندارد» پاسخ به منتقدان یادداشت درباره ISI؛ مقدمه کتاب علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۳۶-۱).

۱۰۶. «توسعه و تحقیق»، سوره، دوره ۴، ش ۵ (مرداد ۱۳۷۱)، ص ۲۳-۱۲.

۱۰۷. «توهم توسعه علمی از طریق افزایش تعداد مقالات فهرست ISI، ایران، س ۱۳، ش ۳۷۰۹ (یکشنبه ۲۱ مرداد ۱۳۸۶)، ص ۱۱-۱۰؛ در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۳۱۹-۳۰۵. (← «توسعه علمی یا تکثیر و ازدیاد تعداد مقالات»؛ بخش زب. نوروزی جاکلی: در پاسخ به مقاله دکتر داوری؛ مقدمه کتاب علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۳۶-۱).

۱۰۸. «توهم کارآمدی بعضی فلسفه‌ها و خطرناک بودن بعضی دیگر»، رضا صدرآبادی (مستعار)، نامه فرهنگ (ویژه پیوستگی و گسستگی فرهنگی) دوره ۳، س ۱۴، ش ۲، ش.مس ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۴۱-۱۳۴؛ در: فلسفه معاصر ایران، ص ۸۵-۷۱.

۱۰۹. «جبر و اختیار»، ضمیمه فلسفه چیست؟، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۰۵؛ چ ۲، ص ۳۴۹-۳۶۳.

۱۱۰. «جریان‌شناسی نهضت مشروطیت»، تندیس پایداری (یادمان سالروز شهادت شیخ فضل‌الله نوری)، ضمیمه روزنامه رسالت، س ۱۶، ش ۴۵۰۲ (شنبه ۲۰ مرداد ۱۳۸۰)، ص ۲۰-۱۹ و ۱۵. (← مقدمه کتاب بررسی و تحقیق در جنبش مشروطیت ایران؛ بخش ج. الف. خواستن توانستن نبود).

۱۱۱. جشنواره فیلم فجر [نگاهی به فیلم باران مجید مجیدی]، نامه فرهنگ (ویژه ادبیات و نقد ادبی)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۴، ش.مس ۳۸ (زمستان ۱۳۷۹)، ص ۱۷۷.

۱۱۲. «جمهوری پنجم فرانسه بر سر دوراهی» (جهان سیاست)، تجدید ایران،

ش ۱۶۴ (پنجشنبه ۱۸ آبان ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۴.

۱۱۳. «جوابی به مقاله «خردپتیاره»»، نگین، س ۷، ش ۷۱ (بهمن ۱۳۵۰)، ص

۲۷-۲۳؛ ایضاً، ش ۷۲ (اسفند ۱۳۵۰)، ص ۵۸-۶۰ و ۶۵ (بخش زب.

شهدادی، هرمز: خرد پتیاره و عسرت مرادزدگی).

۱۱۴. «جهان آینده در تفکر به وجود می آید» (سخنرانی در جلسه طرح های

ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، تنظیم هنگامه عقیلی، فرهنگ و پژوهش،

ش ۱۵۶ (مرداد ۱۳۸۳)، ص؟

۱۱۵. «جهان و جهانی شدن»، نامه فرهنگ (ویژه جهانی شدن)، دوره ۳،

س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۳ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۲۳-۴؛ در: درباره غرب، ویراست دوم،

ص ۱۷۵-۲۰۴.

۱۱۶. «چرا ابن سینا در حکمت عملی اثر مستقلی تصنیف نکرده است؟» نامه

فرهنگ (ویژه اخلاق و فرهنگ) دوره ۳، س ۱۴، ش ۳، ش.مس ۵۳ (پاییز

۱۳۸۳)، ص ۱۴۹-۱۴۶.

۱۱۷. «چرا به ابن سینا احترام می گذاریم؟»، در: جشن نامه دکتر محسن

جهانگیری، به اهتمام محمد رئیس زاده، فاطمه مینایی و سیداحمد هاشمی.

تهران، هرمس، ۱۳۸۶، وزیری، ص ۲۳۴-۲۲۷.

۱۱۸. «چرا به غرب و درباره غرب می اندیشیم؟»، در: درباره غرب، ویراست

دوم، ص ۳۷۳-۳۸۸.

۱۱۹. «چرا فارابی مطالب خود را موجز نوشته است؟»، یادنامه فارابی،

دانشگاه اهواز، ص ۵۶-۶۱.

۱۲۰. «چرا فلسفه می آموزیم؟» (متن سخنرانی ایراد شده در دانشکده الهیات

و فلسفه دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، موز ۲۰ آذر ۱۳۸۲)، برهان و عرفان، پیش شماره ۱، س ۱ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۳۶-۳۳؛ در: فلسفه معاصر ایران، ص ۵۳-۶۹.

«چگونه غرب زده شدیم» ← «غرب زدگی ما و ناسیونالیسم»

۱۲۱. «چگونه می توان با تلویزیون کنار آمد؟»، نامه فرهنگ (ویژه ارتباطات و روابط بین الملل)، س ۵، ش ۳، ش.مس ۱۹ (پاییز ۱۳۷۴)، ص ۵۳-۴۷؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۳۷-۳۲۹؛ به نام «ارتباط در پست مدرنیته - چگونه می توان با تلویزیون کنار آمد؟»، مردم سالاری، ش ۶۰۱ (سه شنبه ۱۴ بهمن ۱۳۸۲)، ص ۲؛ فرهنگ و آفرینش، س ۳، ش ۱۳۷ (۲۴ بهمن ۱۳۷۴)، ص ۳؛ سروش، س ۲۲، ش ۹۹۱ (شنبه ۴ تیر ۱۳۷۹)، ص ۷-۴ (نقل از فرهنگ، خرد و آزادی).

۱۲۲. «چند توصیه و تذکر به محققان و پویندگان جوان طریق فلسفه»، نامه فرهنگ (ویژه نظم، قانون و فرهنگ)، س ۶، ش ۳، ش.مس ۲۳ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۱۳۰-۱۲۲.

۱۲۳. «[چهارمین اجلاس آکادمی های علوم آسیا در تهران]»، (سخن اول، موجز)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۳، ش ۸ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۳.

۱۲۴. «حافظ و شعر و همزبانی»، فرهنگ و گفتگو، ش ۱، س ؟، ص ؟

۱۲۵. «حافظ و نیستانگاری»، راهنمای کتاب، س ۱۵، ش ۷ و ۸ (دی - اسفند ۱۳۵۱)، ص ۵۹۲-۵۸۳؛ ایضا، س ۱۵، ش ۱۰-۱۲ (دی - اسفند ۱۳۵۱)، ص ۸۲۳-۸۱۶؛ در: شاعران در زمانه عسرت، چ ۱، ؟؛ چ ۲، ص ۱۱۳-۱۰۲.

۱۲۶. حائری، مهدی (وفیات)، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳،

س ۹، [بی ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۱۹۱.

«حقوق بشر» ← «غرب‌زدگی، استیلای نفس‌آماره...»

۱۲۷. «حقوق بشر بیانیه لیبرالیسم»، بیان، ش ۴ (شهریور ۱۳۶۹)، ۳۲-۳۰ و

۷۸.

۱۲۸. «حقوق بشر و نسبت آن با دین و تاریخ (ملاحظات درباره...)»، نامه

فرهنگ (ویژه فرهنگ و قانون)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۸ (تابستان

۱۳۸۲)، ص ۹۲-۸۴؛ در: مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین

همایش بین‌المللی حقوق بشر ۲۸-۲۷ اردیبهشت ۱۳۸۲)، قم، دانشگاه مفید،

۱۳۸۴، رحلی، ص ۶۰-۵۳؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۲۳۷-۲۲۱.

۱۲۹. «حملة شدید شوروی»، تجدد/ایران، ش ۲۰۵ (پنجشنبه ۲۵ مرداد

۱۳۴۱)، ص ۴۱.

۱۳۰. «حوالت انسان در تفکر اسلامی»، ضمیمه فلسفه چیست؟، چ ۱،

ص ۳۰۴-۲۹۶؛ چ ۲، ص ۳۴۸-۳۴۱.

۱۳۱. «خرد و سیاست»، نامه فرهنگ (ویژه خرد و سیاست)، دوره ۳، س ۹،

ش ۳۰۲، ش.مس ۳۲ و ۳۳ ([بی‌فصل] ۱۳۷۸)، ص ۱۷-۴؛ در: سیاست، تاریخ،

تفکر، ص ۱۴۵-۱۲۳.

۱۳۲. «خشونت و لیبرالیسم» (یادداشت)، نامه فرهنگ (ویژه جهانی شدن)،

دوره ۳، س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۳ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۱۶۵-۱۶۰؛ در: سیاست،

تاریخ، تفکر، ص ۲۱۱-۱۹۹.

۱۳۳. «خطر جدی» (دمکراسی ژاپن را تهدید می‌کند)، (تفسیر سیاسی)،

تجدد/ایران، ش ۱۱۵ (پنجشنبه ۲۸ مهر ۱۳۳۹)، ص ۴۱.

۱۳۴. «خلاقیت و فرهنگ»، نامه فرهنگ (ویژه خلاقیت و فرهنگ)، س ۶،

ش ۲، ش.مس ۲۲ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۹-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۷۶-۲۶۷.

۱۳۵. «خلع سلاح عمومی قبل از رفع بحران‌های جهانی امکان‌پذیر نیست» (جهان سیاست)، تجدّد/ایران، ش ۱۶۷ (پنجشنبه ۹ آذر ۱۳۴۰)، ص ۴۱.

۱۳۶. «خلیج فارس، خلیج فارس است»، نامه فرهنگ (ویژه خلیج فارس و ایران)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۱، ش.مس ۵۵ (بهار ۱۳۸۴)، ص ۱۱-۴؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۲۷۱-۲۵۹.

۱۳۷. «در آرزوی وحدت!» (تفسیر سیاسی)، تجدّد/ایران، ش ۱۲۰ (پنجشنبه ۳ آذر ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.

۱۳۸. «در انتظار هنر»، سوره، ش ۱ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۲۹-۲۰.

۱۳۹. «در حاشیه تاریخ»، کتاب هفته، ش ۶۲، ش.مس ۷۱۳ (شنبه ۲ دی ۱۳۸۵)، ص ۱۹.

۱۴۰. «در درس فلسفه چه می‌آموزیم و از آموزش آن چه بهره‌ای می‌بریم؟»، فلسفه (نشریه گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، دوره جدید، ش ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۸۳)، ص ۶۸-۴۹؛ در: فلسفه معاصر ایران، ص ۵۱-۳۱.

۱۴۱. «درست و نادرست در فلسفه، حق و باطل در تاریخ» (متن سخنرانی ایرادشده مورخ ۱۴ اسفند ۱۳۷۸ در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی)، در: فلسفه و انسان معاصر، ص ۲۳-۹؛ با عنوان «فلسفه فراتر از صدق و کذب» (مختصری از سخنرانی)، جام جم، س ۵، ش ۱۲۱۴ (یکشنبه ۱۸ مرداد ۱۳۸۳)، ص ۸.

۱۴۲. «در ورای تجدّد غربی»، نامه فرهنگ (ویژه تجدّد و سکولاریسم) دوره

- ۳، س ۱۴، ش ۴، ش.مس ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۱۵۹-۱۵۶؛ در: *ما و راه دشوار* تجدد، ص ۱۳۷-۱۴۴؛ تعریب در: نحن و وعوره طریق الحداثه، ص ۲۸۸-۲۸۱.
۱۴۳. «دعوت دینی و تهاجم فرهنگی»، (متن سخنرانی در سمینار «بحران فرهنگی»)، مشرق، س ۱، ش ۳ و ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۷۳)، ص ۱۲-۷.
۱۴۴. «دفاع از فلسفه»، در: *یادنامه علامه طباطبائی (ج ۱)*. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، [بی تا]، وزیری، ص ۵۶-۲۷؛ در: *دفاع از فلسفه*، ص ۹۲۹.
۱۴۵. «دوگل فرانسه را به انزوای سیاسی کشانده است»، (تفسیر سیاسی)، *تجدد/یران*، ش ۱۱۶ (پنجشنبه ۵ آبان ۱۳۳۹)، ص ۴۱.
۱۴۶. «دیانت و فلسفه و علم جدید، سوره، ش ۸ (آبان ۱۳۷۲)، ص ۱۴-۴.
۱۴۷. «دین، آزادی و اخلاق» (یادداشت)، نامه فرهنگ (ویژه نشر و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۴ (تابستان ۱۳۸۱)، ص ۱۸۱-۱۷۲؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۱۹۸-۱۷۷.
۱۴۸. «دین و تجدد»، *نامه فرهنگ* (ویژه سکولاریسم و فرهنگ)، س ۶ ش ۱، ش.مس ۲۱ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۸۷-۸۰؛ در: *نقد و نظر*، س ۵، ش ۱ و ۲، ش.مس ۱۷ و ۱۸ (زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸)، ص ۷۱-۵۸؛ در: *فرهنگ، خرد و آزادی*، ص ۱۰۴-۹۵؛ در: *ما و راه دشوار* تجدد، ص ۱۵۷-۱۴۵؛ *نقد و نظر* س ۵، ش ۲ و ۱ (زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸)، ص ۷۱-۵۸؛ تعریب در: نحن و وعوره طریق الحداثه، ص ۲۸۹-۳۰۲.
۱۴۹. «دین و تجدد»، *اندیشه حوزه*، س ۶، ش ۲، ش.مس ۲۴ (مهر و آبان ۱۳۷۹)، ص ۲۳-۳۵.
۱۵۰. «دین و دنیا»، *نامه فرهنگ* (ویژه دین و دنیا)، س ۴، ش ۴، ش.مس ۱۶

(زمستان ۱۳۷۳)، ص ۱۵-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۷۷-۹۴.

۱۵۱. «ذکر جمیل مولانا جلال الدین بلخی»، نامه فرهنگ (ویژه هرمנותیک)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۴، ش.مس ۵۸ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۷۸-۱۸۳.

۱۵۲. «راه علم و پژوهش؛ راهی طی شده یا راهی که آن را باید گشود و بيمود؟»، (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۵، ش ۱۳ و ۱۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۲-۳.

۱۵۳. «راه فرو بسته غرب»، همشهری، س ۱۱، ش ۳۱۴۴ (جمعه ۳۱ مرداد ۱۳۸۲)، ص ۶.

۱۵۴. رعایت مقتضیات پرهیز از ملاحظات (نگاه)، (درباب ریاست جمهوری)، کیهان، ش ۱۵۹۳۵ (چهارشنبه ۳۱ اردیبهشت ۱۳۷۶)، ص ۱۴.

۱۵۵. «روابط بین الملل در عصر قدرت ارتباطات و اطلاعات»، نامه فرهنگ، س ۵، ش ۳، ش.مس ۱۹ (پاییز ۱۳۷۴)، ص ۷-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۳۷-۲۴۲.

۱۵۶. «روشن فکر و روشن فکران»، ویژه/ندیشه ضمیمه روزنامه مردم سالاری، ش ۵۸۴ (سه شنبه ۲۳ دی ۱۳۸۲)، ص ۱.

۱۵۷. «روشن فکری و روشن فکران»، کلمه، ش ۲ (دی ماه ۱۳۶۱)، ص ۵۴-۴۰؛ در: انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، ص ۴۳-۶۴.

۱۵۸. «رئیس اول مدینه در نظر ملأ صدرا»، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۷۱-۶۶؛ در: فلسفه تطبیقی، ص ۱۲۳-۱۲۳؛ جام جم.

۱۵۹. «زبان شناسی» (یادداشت سردبیر)، فرهنگ (ویژه زبان شناسی)، س ۹،

- ش ۱، ش.مس ۱۷ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۵۱۰.
- «زبان فارسی ← وضع کنونی ...»
۱۶۰. «زبان و ادبیات»، نامه فرهنگ (ویژه زبان و ادبیات)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۱، ش.مس ۳۹ (بهار ۱۳۸۰)، ص ۴-۱۷.
۱۶۱. «زبان و فرهنگ»، نامه فرهنگ (ویژه زبان و فرهنگ)، دوره ۳، س ۹، ش ۴، ش.مس ۳۴ [بی فصل] (۱۳۷۸)، ص ۴-۱۵.
۱۶۲. «زبان و نسبت آن با تمدن و تفکر جدید»، فرهنگ و زندگی (ویژه فرهنگ)، ش ۱ (دی ۱۳۴۸)، ص ۱۶-۲۵؛ در: شاعران در زمانه عسرت، چ ۱، ص ۲۸-۵؛ چ ۲، ص ۱۱-۳۲.
۱۶۳. زرین کوب، عبدالحسین (وفیات)، نامه فرهنگ، (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۱۹۲-۱۹۳.
- «سپتی سیسم» ← «بررسی مکاتب فلسفی»
۱۶۴. «سخن خشونت، سخن ضعف و یأس و حرمان است»، آفتاب امروز، س ۱، ش ۱۷۷ (چهارشنبه ۱۷ فروردین ۱۳۷۹)، ص ۴.
۱۶۵. «سرگذشت سیاست در عالم اسلام»، (متن سخنرانی ایرادشده در سمینار «اسلام و سیاست» دانشگاه جرج واشنگتن، اردیبهشت ۱۳۸۴)، نامه فرهنگ (ویژه خلیج فارس و ایران) دوره ۳، س ۱۵، ش ۱، ش.مس ۵۵ (بهار ۱۳۸۴)، ص ۱۴۸-۱۵۱.
۱۶۶. «سرمایه داری و سوسیالیسم، چرا و چگونه به هم نزدیک شدند؟»، (جهان سیاست)، تجدید/ایران، ش ۲۰۵ (پنجشنبه ۲۵ مرداد ۱۳۴۱)، ص ۲۰۱.
۱۶۷. «سرنوشت آلمان»، (اولین موشک‌ها به‌خاطر برلن به پرواز درمی‌آیند)، تجدید/ایران، ش ۱۴۹ (پنجشنبه ۵ مرداد ۱۳۴۰)، ص ۴۰۱.

۱۶۸. «سعدی شاعر اخلاق»، در: ذکر جمیل سعدی (مجموعه مقالات بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی) (ج ۲)، گردآوری کمیسیون ملی یونسکو. تهران اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴، وزیری، ص ۲۳-۱۱؛ ضمیمه شاعران در زمانه عسرت، چ ۲، ص ۱۹۱-۲۰۵.

۱۶۹. «سکولاریسم و فرهنگ»، نامه فرهنگ (ویژه سکولاریسم و فرهنگ)، س ۶ ش ۱، ش.مس ۲۱ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۱۱-۴؛ در: اطلاعات، ش ۲۱۸۵۱ (یکشنبه ۱ اسفند ۱۳۷۸)، ص ۶؛ ایضاً، ش ۲۱۸۵۲ (دوشنبه ۲ اسفند ۱۳۷۸)، ص ۶.

۱۷۰. «سمینارها باید از صورت تشریفاتی خارج شود» (یادداشت)، نامه فرهنگ (ویژه تجدد و سکولاریسم) دوره ۳، س ۱۴، ش ۴، ش.مس ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۱۸۵-۱۸۴.

۱۷۱. «سنت در برابر تجدد»، در: شرفنامه (یادنامه شرف‌الذین خراسانی)، به کوشش حسن سید عرب. تهران، هرمس، ۱۳۸۳، وزیری، ص ۲۸۳-۲۵۹؛ در: رساله در باب سنت و تجدد، ص ۸۶-۶۱. (← سنت و تجدد)

۱۷۲. «سنت و تجدد» (قسمت سوم)، نامه فرهنگ (ویژه تجدد و سکولاریسم)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۴، ش.مس ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۶۳-۴۴؛ در: رساله در باب سنت و تجدد، ص ۸۷-۱۳۰. (← سنت، تجدد و توسعه و تقابل میان سنت و تجدد چه وجهی دارد؟) تعریف در: نحن و وعوره طریق الحدائنه، ص ۹۹-۱۴۵.

۱۷۳. «سنت، تجدد و توسعه»، نامه فرهنگ (ویژه پلورالیسم و فرهنگ)، س ۶ ش ۴، ش.مس ۲۴ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۸۶-۷۴.

۱۷۴. «سنت، مدرنیته و پست‌مدرن» (متن سخنرانی ایرادشده در سمینار «سنت و مدرنیسم در ایران معاصر» در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی ۲۷ آبان ۱۳۷۰)، سروش، س ۱۳، ش ۵۸۳ (شنبه ۲۳ آذر ۱۳۷۰)، ص ۱۷-۱۴؛ بیان، ش ۱۴ (آذر ۱۳۷۰)، ص ۳۸-۴۱؛ کیهان هوائی، ش ۹۶۵ (۲۵ دی ۱۳۷۰)، ص ۱۲.

۱۷۵. «سوسیال دموکراسی در اروپا و حوادث سیاسی قبل از جنگ جهانی اول»، تجلّد/ایران، ش ۲۰۸ (پنجشنبه ۱۵ شهریور ۱۳۴۱)، ص ۲۰۱.

۱۷۶. «سوسیالیسم و مسأله ملی»، تجلّد/ایران، ش ۲۱۱ (پنجشنبه ۵ مهر ۱۳۴۱)، ص ۴۰۱.

«سوفسطائیان» ← «بررسی مکاتب فلسفی»

«سوفیسم» ← «بررسی مکاتب فلسفی»

«سهم ایرانیان در توسعه علم و تمدن اسلامی» ← «اسلام و ایران»

۱۷۷. «سیاست امری اخلاقی نیست»، همبستگی، س ۳، ش ۹۰۳ (چهارشنبه ۱۰ دی ۱۳۸۲)، ص ۷.

۱۷۸. «سیاست امریکا در بحران لائوس (چرا آیزنهاور از تاریخ پند نمی‌آموزد؟)»، (تفسیر سیاسی)، تجلّد/ایران، ش ۱۲۷ (پنجشنبه ۲۲ دی ۱۳۳۹)، ص ۴۰۱.

۱۷۹. سیاست‌زدگی صدساله (همه نمایندگان دموکراسی اهل سوداگری هستند!)، کیهان، ش ۱۰۸۸۷ (یکشنبه ۲ دی ۱۳۵۸)، ص ۱۰؛ انقلاب مشروطیت، انقلاب ترجمه‌ای بود؛ ایضاً، ش ۱۰۸۸۸ (دوشنبه ۳ دی ۱۳۵۸)، ص ۱۰؛ هوائی که از غرب آمده بود، مسموم بود. ایضاً، ش ۱۰۸۸۹ (سه شنبه ۴ دی ۱۳۵۸)، ص ۱۰.

۱۸۰. «سیاست علم و تکنولوژی»، نامه فرهنگستان علوم، ش ۱۶، ۱۳۷۹،

ص ۹۱۴؛ اطلاعات، ش ۲۲۲۶۷ (یکشنبه ۲۱ مرداد ۱۳۸۰)، ص ۶

۱۸۱. «سیاست کنونی را چه بنامیم؟» نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و

سیاست)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۷ (بهار ۱۳۸۲)، ص ۳۴-۴؛ در: سیاست،

تاریخ، تفکر، ص ۱۵۶۳.

۱۸۲. «سیاست و تفکر»، در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۰۹-۲۰۳؛ در:

سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۶۵-۷۳

۱۸۳. «سید جمال‌الدین اسدآبادی و مسأله ملت و ملیت»، در: ناسیونالیسم

حاکمیت ملی و استقلال، ص ۱۴۴-۱۳۳؛ در: تاریخ و فرهنگ معاصر، س ۵،

ش ۳ و ۴، ش.مس ۱۹ و ۲۰ (پاییز و زمستان ۱۳۷۵)، ص ۱۲۹-۱۲۰.

۱۸۴. «سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران»، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه

اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی‌ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۹-۴؛ در: فلسفه

تطبیقی، ص ۷۷-۸۶.

۱۸۵. «سیری اجمالی در اندیشه پست‌مدرن» (مجموعه سه سخنرانی ایراد

شده به تاریخ ۲۰ شهریور و ۳ مهر، در مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران).

تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، رقعی، ۷۰ ص؛ در: فلسفه و انسان

معاصر، ص ۲۵-۸۱.

۱۸۶. «شاعران در زمانه عسرت به چه کار می‌آیند؟»، مجله دانشکده ادبیات

و علوم انسانی دانشگاه (به یاد نخستین کنگره ایران‌شناسی)، س ۱۷، ش ۴ و ۳،

ش.مس ۷۲ و ۷۳ (فروردین - تیر ۱۳۴۹)، ص ۳۲۵-۳۱۱؛ در: شاعران در زمانه

عسرت، ج ۱، چ ۲، ص ۳۳-۵۱.

۱۸۷. «شاعر شب غربت شهر سنگستان» [بی‌نام]، نامه فرهنگ (ویژه تبادل

- و تهاجم فرهنگی)، س ۸، ش ۱، ش.مس ۲۹ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۱۱۳-۱۰۴.
۱۸۸. شاملو، احمد، *لوفیات*، *نامه فرهنگ* (ویژه تاریخ و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۱، ش.مس ۳۵ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۱۹۵.
۱۸۹. «شرایط امکان دیالوگ میان ادیان» (متن سخنرانی ایراد شده در مؤسسه گفتگوی ادیان زمستان ۱۳۸۲)، *نامه فرهنگ* (ویژه سیاست و گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۲، ش.مس ۵۶ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۱۵۹-۱۵۴.
۱۹۰. «شرایط امکان شناخت غرب»، در: *درباره غرب*، چ ۱، ص ۱۰-۱؛ ویراست دوم، ص ۴۲-۳۳.
۱۹۱. «شرایط امکان غرب‌شناسی»، *نامه فرهنگ* (ویژه جهانی شدن)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۳ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۱۰۸-۱۰۲؛ در: *درباره غرب*، ویراست دوم، ص ۵۴-۴۳.
۱۹۲. شرایط برنامه‌ریزی و مدیریت علم و پژوهشی، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۲۳۳-۲۱۷.
۱۹۳. شرایط فرهنگی پدید آمدن و رشد علم و تکنولوژی جدید، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۵۰-۳۷.
۱۹۴. شرحی بر یک گفتگو، همشهری، ش ۲۶۵-۳۰۰۸ (سه‌شنبه ۲۷ اسفند ۱۳۸۱)، ص ۲۴.
۱۹۵. شرط علم‌دوستی، *خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران*، س ۷، ش ۲۵ (زمستان ۱۳۸۶)، ص ۲-۵.
۱۹۶. «شرق و غرب»، *نامه فرهنگ* (ویژه اسلام و غرب)، س ۴، ش ۴، ش.مس ۱۷ (بهار ۱۳۷۴)، ص ۱۳-۵؛ در: *درباره غرب*، چ ۱، ص ۲۸-۱۱؛ ویراست دوم، ص ۱۳۲-۱۱۵.

۱۹۷. «شرق‌شناسی»، نامه فرهنگ (ویژه شرق‌شناسی)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۳، ش.مس ۴۱ (پاییز ۱۳۸۰)، ص ۲۳-۴؛ در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۷۱-۱۰۲.
۱۹۸. «شرق‌شناسی از دو نظر» (متن سخنرانی، بخش اول)، سلام، س ۳، ش ۷۵۵ (یکشنبه ۵ دی ۱۳۷۲)، ص ۸؛ ایضاً، س ۳، ش ۸۲۹ (یکشنبه ۲۱ فروردین ۱۳۷۳)، ص ۸.
۱۹۹. «شرق‌شناسی و بحران تفکر در ایران»، در: وضع کنونی تفکر در ایران، ص ۵۹-۳۸؛ در: شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما، ص ۷۷-۵۶.
- «شعر فارسی» ← «وضع کنونی»
۲۰۰. «شعر و رندی، حقیقت شعر در زبان حافظ»، کیهان فرهنگی، س ۹، ش ۱۱ (۱۳۷۱؟)، ص ۳۶-۳۰؛ ایضاً، ش ۱۲ (۱۳۷۲)، ص ۲۸-۲۶.
- «شکاکیت» ← «بررسی مکاتب فلسفی»
۲۰۱. «شهادت جوهر آدمی را آشکار می‌سازد»، سوره (یادنامه سید شهیدان اهل قلم سید مرتضی آوینی)، دوره ۵، ش ۲ و ۳ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۲)، ص ۱۱-۱۰.
۲۰۲. «شهر و ساکنانش»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و سیاست)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۷ (بهار ۱۳۸۲)، ص ۱۳۳-۱۲۷؛ در: ما و راه دشوار تجدد، ص ۲۵۱-۲۳۹.
۲۰۳. «شهید آوینی، حکمت و سیاست امروز» (سخنرانی در جلسه شهید حقیقت، ویژه بررسی آراء و اندیشه‌های شهید مرتضی آوینی در تالار شهید آوینی دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه، اردیبهشت ۱۳۸۳)، رسالت، س ۱۹، ش ۵۳۸۱ (شنبه ۱۴ شهریور ۱۳۸۳)، ص ۱۳.

۲۰۴. «شهید آوینی و پروای نیست‌انگاری»، در: همسفر خورشید (یادنامه سالگرد شهادت سید مرتضی آوینی) به‌کوشش علی تاجدینی. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳، رقعی، ص ۲۸۱-۳۷۱؛ سوره، دوره جدید، ش ۱ (تابستان ۱۳۷۴)، ص ۳۵-۴۲؛ اطلاعات، (۲۰ فروردین ۱۳۷۵)، ص ۶؟ (← شهادت جوهر آدمی را آشکار می‌کند).

۲۰۵. «شیوه اهل نظر صبوری است»، سخنرانی به‌مناسبت درگذشت محمد مددپور، سیاست روز، س ۵، ش ۱۱۷۶ (شنبه ۲۸ خرداد ۱۳۸۴)، ص ۸.

۲۰۶. «صد سال سرگردانی در راه غربی شدن و تجددمآبی»، در: ما و غرب (یادواره بیستمین سالگشت دکتر علی شریعتی)، گردآورندگان: حسن یوسفی اشکوری، سعید درودی، علیرضا بختیاری. تهران، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقات علمی و دینی حسینیۀ ارشاد، ۱۳۷۶، وزیری، ص ۴۹-۶۰. (← اندیشه دمکراسی در صد سال اخیر تاریخ ایران).

۲۰۷. «طرح پرسش غرب»، نامه پژوهش، ش ۶ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱-۱۲؛ در: درباره غرب، ج ۱، ص ۳۹-۴۰؛ ویراست دوم، ص ۱-۱۳.

۲۰۸. «طرح مدینه اسلامی [معماری اسلامی]»، آبادی، س ۶، ش ۲۲، (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۴-۱۱.

۲۰۹. «طرح مسائل مربوط به انتقال فلسفه یونان به عالم اسلامی و تأثیر افلاطون و ارسطو در حکمت عملی فارابی»، معارف اسلامی، ش ۸ (۱۳۴۸)، ص ۱۱۲-۱۰۶.

۲۱۰. «ظهور علم در مقالات و حضور آن در جامعه»، (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۶، ش ۲۱ (زمستان ۱۳۸۵)، ص ۲۵-۲؛ در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۲۶۶-۲۵۸. (← مقدمه

- کتاب علم و سیاست‌های آموزشی - پژوهشی، ص ۳۶-۱.
۲۱۱. «عالمان در برابر فیلسوفان، یا در کنار آنان؟»، در: *فلسفه معاصر ایران*، ص ۱۴۷-۱۶۹.
۲۱۲. «عالم خیال» (نظری به ...)، *خردنامه صدارا*، ش ۲۸ (تابستان)، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۱؛ در: *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۴۳-۱۴۹.
۲۱۳. «عالم متجدد غربی»، (به عنوان سرمقاله)، *نامه پژوهش (ویژه غرب از نگاه نخبگان فکری ایران)*، ش ۱۸ و ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، ص ۱۲-۱؛ در: *ما و راه دشوار تجدد*، ص ۳۰-۱۷؛ تعریب در: *نحن و وعوره طریق الحدائنه*، ص ۱۷۱-۱۸۵.
۲۱۴. «عبور از مارکسیسم»، *کیهان فرهنگی*، س ۱۰، ش ۷، (مهر ۱۳۷۲)، ص ۲۸-۳۳.
۲۱۵. «عدالت و آزادی»، *نامه فرهنگ (ویژه عدالت و آزادی)*، س ۳، ش ۳ و ۲، ش. مس ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۵-۴.
۲۱۶. «عرفان در اسلام»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه*، س ۲۵، ش ۱-۴ (پاییز ۱۳۶۲)، ص ۵۹-۵۳. (قطع رحلی).
۲۱۷. «عرفان و سیاست»، (متن سخنرانی ایراد شده در تاریخ ۲۲ فروردین ۱۳۷۹ در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی)، *متین*، س ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۹)، ص ۲۷۸-۲۶۱؛ در: *سیاست، تاریخ، تفکر*، ص ۱۶۱-۱۴۷.
۲۱۸. «عقل و نقد: ملاحظات در باب نقد شعر و ادبیات»، *نامه فرهنگ (ویژه ادبیات و نقد ادبی)*، دوره ۳، س ۱۰، ش ۴، ش. مس ۳۸ (زمستان ۱۳۷۹)، ص ۴-۲۳.
۲۱۹. «علم، آزادی و توسعه»، *نامه فرهنگ (ویژه علم و آزادی)*، دوره ۳،

س ۱۰، ش ۳، ش.مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۷۵-۵۰؛ خلاصه آن تحت عنوان علم و آزادی، در: ویژه اندیشه ضمیمه روز نامه مردم سالاری، ش ۵۳۹ (سه شنبه ۲۷ آبان ۱۳۸۲)، ص ۳.

۲۲۰. «علم بدون برنامه پیشرفت نمی کند»، (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۷، ش ۲۴ (پاییز ۱۳۸۶)، ص ۵-۲؛ ایران، س ۱۳، ش ۳۸۰۲ (دوشنبه ۱۲ آذر ۱۳۸۶)، ص ۱۰؛ در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی ص ۳۳۰-۳۲۱.

۲۲۱. «علم، پژوهش، سیاست» (به صورت سخنرانی در جلسه دو روزه رؤسای پژوهشگاه ها و معاونان پژوهشی دانشگاه ها در بندر عباس، دی ۱۳۷۴ ایراد شده است)، نامه فرهنگ (ویژه سیاست و فرهنگ)، س ۵، ش ۴، ش.مس ۲۰ (زمستان ۱۳۷۴)، ص ۶۹-۶۳؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۶۸-۳۵۹.

۲۲۲. «علم تاریخ و تمدن جدید»، دانشکده، س ۲، ش ۵ ([بی فصل] ۱۳۵۵)، ص ۴۱-۱۹؛ در: عصر/وتویی، ص ۱۶۴-۱۱۳؛ در: /وتویی و عصر تجدّد، ص ۷۳-۵۱؛ نهضت زنان مسلمان.

۲۲۳. «علم در عالم توسعه نیافته»، (سخن اول، موجز)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۲، ش ۴ (تابستان ۱۳۸۱)، ص ۳.

۲۲۴. علم در هوای تجددمآبی به دشواری نفس می کشد، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۲۸۳-۲۶۷.

۲۲۵. «علم رکن عالم تجدّد»، (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۵، ش ۱۶ (پاییز ۱۳۸۴)، ص ۵-۲.

۲۲۶. «علم، روش و فلسفه»، نامه فرهنگ (ویژه وضع علم و پژوهش در ایران)، س ۸، ش ۲، ش.مس ۳۰ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۶۳-۶۰.

۲۲۷. «علم مشکل‌گشای توسعه» (سخن اول، موجز)، *خبرنامه فرهنگستان*

علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۴، ش ۱۰ و ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۳.

۲۲۸. «علم و آزادی آری، التقاط نه»، *کیهان فرهنگی*، س ۳، ش ۱، (فروردین

۱۳۶۵)، ص ۱۴-۱۲. ← بخش د. ملاحظات چند پیرامون جامعه باز و دشمنانش).

۲۲۹. علم و برنامه توسعه، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص

۱۶۵-۱۷۷.

۲۳۰. «علم و توسعه» (سخن اول)، *خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری*

اسلامی ایران، س ۶، ش ۱۷ و ۱۸ (زمستان ۱۳۸۴ و بهار ۱۳۸۵)، ص ۲-۳.

۲۳۱. «علم و جامعه» (سخن اول)، *خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری*

اسلامی ایران، س ۶، ش ۱۹ (تابستان ۱۳۸۵)، ص ۵-۲.

۲۳۲. «علم و دین»، *نامه فرهنگ (ویژه علم و دین)*، س ۴، ش ۱، ش.مس

۱۳ (بهار ۱۳۷۳)، ص ۹-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۱۱۱-۱۰۵.

۲۳۳. «علم و فرهنگستان علوم» (سخن اول)، *خبرنامه فرهنگستان علوم*

جمهوری اسلامی ایران، س ۵، ش ۱۵ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۳-۲.

۲۳۴. «علم و قدرت» (موجز)، *خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی*

ایران، ش ۲ (اسفند ۱۳۷۹)، ص ۳.

۲۳۵. «علوم انسانی و نسبت آن با عالم غرب و دیانت»، در: *علوم انسانی*

اسلام و انقلاب فرهنگی (مجموعه مقاله). تهران، جهاد دانشگاهی (دفتر

مرکزی)، ۱۳۶۱، وزیری، ص ۱۹۲-۱۷۱.

۲۳۶. «عنایت الهی در فلسفه توماس آکوئیناس»، *مجله دانشکده ادبیات و*

علوم انسانی دانشگاه، س ۲۲، ش ۱، (بهار ۱۳۵۴)، ص ۲۵۸-۲۴۴؛ در: *مبانی نظری*

تمدن غربی، ص ۹۳-۷۱؛ در: تمدن و تفکر غربی، ص ۸۷ - ۶۹؛ ترجمه عربی، در: *الفکر الغربی و الحضاره الغربیه*، ص ۸۷-۱۱۲.

۲۳۷. «عید نوروز ۱۳۷۹» (یادداشت سردبیر)، نامه فرهنگ (ویژه ادبیات و نقد ادبی)، دوره ۳، س ۱۰، ش.مس ۳۸ (زمستان ۱۳۷۹)، ص ۱۷۲-۱۷۱.

۲۳۸. غرب‌زدگی، استیلای نفس اماره بر بشر و قبول رسمیت این استیلاست (قسم ۱) کیهان، ش ۱۱۰۴۴ (دوشنبه ۲۳ تیر ۱۳۵۹)، ص ۱۴؛ بورژوازی همواره کوس دفاع از «حقوق بشر» می‌زده است (قسم ۲) ایضاً، ش ۱۱۰۴۵ (سه‌شنبه ۲۴ تیر ۱۳۵۹)، ص ۱۰.

«غرب‌زدگی چیست» ← «غرب‌زدگی استیلای نفس...»

۲۳۹. غرب‌زدگی ریشه در فلسفه یونان دارد، ویژه اندیشه، ضمیمه مردم‌سالاری، ش ۵۹۰ (سه‌شنبه ۳۰ دی ۱۳۸۲)، ص ۴.

۲۴۰. «غرب‌زدگی ما و ناسیونالیسم» (چگونه غرب‌زده شدیم)، (متن سخنرانی که از رادیو ایران پخش شده است)، سروش، [س ۱]، ش ۱۸ (شنبه ۱۰ شهریور ۱۳۵۸)، ص ۴۶-۴۷ و ۶۱؛ ایضاً، [س ۱]، ش ۱۹ (شنبه ۱۷ شهریور ۱۳۵۸)، ص ۳۰ و ۵۸؛ در: *ناسیونالیسم حاکمیت ملی و استقلال*، ص ۱۱۷-۱۱۲.

(← وطن و بی‌وطنی)

۲۴۱. «غرب، مدعی سلطنت بشر بر عالم و آدم است» (متن سخنرانی ایراد شده در سمینار بررسی غرب در کانون مالک اشتر)، *اطلاعات*، ش ۱۷۷۱۴ (سه‌شنبه ۲۳ مهر ۱۳۶۴)، ص ۸ و ۱۳.

۲۴۲. «غرب یعنی افول» (متن سخنرانی، کیهان ش ۱۷۴۳۳، (پنجشنبه ۳ مرداد ۱۳۸۱)، ص ۶

۲۴۳. «غوغای اسکار بوروک» (تردید یونیونیسم انگلستان)، (تفسیر سیاسی)،

تجدد/ایران، ش ۱۱۴ (پنجشنبه ۲۱ مهر ۱۳۳۹)، ص ۴۰۱.

۲۴۴. «فارابی: تبادل فرهنگی و اندیشه تاریخی»، نامه فرهنگ (ویژه

گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۲، ش.مس ۴۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۵۳

—۴۷؛ ضمیمه فارابی فیلسوف فرهنگ، ص ۲۸۹—۲۷۷؛ در: فلسفه تطبیقی،

ص ۹۵—۱۰۶.

۲۴۵. «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی»، رودکی، ش ۳۹ و ۴۰ (بهمن ۱۳۵۳)،

ص ۶—۷ و ۹؛ با تغییراتی، در: فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، چ ۱، ص ۸۳—۶۵،

چ ۳، ص ۶۱—۴۷؛ چ ۴، ص ۱۱۱—۱۲۴.

۲۴۶. «فردید فیلسوف بود»، خردنامه همشهری (ویژه استاد احمد فردید)،

ش ۱۹ (مهر ۱۳۸۶)، ص ۴۲—۴۵، (← تاریخ تجدد ما ذیل تاریخ غرب است

فلسفه معاصر ایران؛ بخش ج. الف. چند پرسش در باب فرهنگ شرق؛ فیلسوف

فقید ...؛ هزار راه نرفته).

۲۴۷. «فرهنگ، جان تمدن است» (متن تنقیح شده سخنرانی در

سمینار «ارتقاء فرهنگی و بازسازی» به مناسبت سالگرد تشکیل شورای عالی

انقلاب فرهنگی)، سوره، دوره ۱، ش ۱۱ (بهمن ۱۳۶۸)، ص ۲۷—۲۳.

۲۴۸. «فرهنگستان علوم»، (موجز)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری

اسلامی ایران، ش ۱ (آذر ۱۳۷۹)، ص ۳.

۲۴۹. «فرهنگستان علوم»، رهیافت، ش ۳ (تابستان ۱۳۸۲)، ص ۹—۱۲.

۲۵۰. فرهنگستان موجود، فرهنگستان مفروض (سخن اول)، خبرنامه

فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۸، ش ۲۷ (تابستان ۱۳۸۷)،

ص ۲—۵.

۲۵۱. «فرهنگ و تعلیم و تربیت»، نامه فرهنگ (ویژه آموزش و پرورش و

فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۳، ش.مس ۴۵ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۲۱-۴؛ در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۵۱-۸۲.

۲۵۲. «فرهنگ و تمدن اسلامی»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تمدن اسلامی)، س ۳، ش ۴، ش.مس ۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ص ۹-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۱۵۳-۱۵۸.

۲۵۳. «فرهنگ و توسعه»، سوره، دوره ۵، ش ۱۰ و ۹ (آذر و دی ۱۳۷۲)، ص ۱۱-۴؛ در: ما و راه دشوار تجدد، ص ۱۳۶-۱۱۹؛ تعریف در: نحن و وعوره طریق الحداثه، ص ۲۸۰-۲۶۱.

۲۵۴. «فرهنگ و روابط بین الملل»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و روابط بین الملل)، س ۴، ش ۳ و ۲، ش.مس ۱۴ و ۱۵ (تابستان و پاییز ۱۳۷۳)، ص ۹-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۳۶-۲۲۷؛ در: کیهان، ش ۱۷۶۳۸ (سه شنبه ۲۶ فروردین ۱۳۸۲)، ص ۶.

۲۵۵. «فرهنگ و فلسفه»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و فلسفه)، س ۵، ش ۲، ش.مس ۱۸ (تابستان)، ص ۹-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۰-۱۱.

«فرهنگ و مبانی خانوادگی کنونی» ← «مبانی نظری تمدن و مناسبات انسانی (خانواده)».

۲۵۶. «فرهنگ و مصرف»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و مصرف)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۳، ش.مس ۵۷ (پاییز ۱۳۸۴)، ص ۱۹-۴؛ همبستگی، ۱۳۸۵/۳/۲۹، ص ؟.

۲۵۷. «فقه، کاری با گفتگو ندارد»، همبستگی (۴ بهمن ۱۳۸۲)، ص ؟.

۲۵۸. «فلسفه آینده» (گزارش سخنرانی درباره آینده فلسفه)، همشهری (۱۶ آذر ۱۳۸۵)، ص ۱۱.

۲۵۹. «فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی» (متن سخنرانی در سمینار «پدیدارشناسی» ایتالیا، رم، تابستان ۱۳۸۰)،؟؛ در: فلسفه تطبیقی، ص ۹۴-۸۷؛ اعتماد ملی، ش ۷۰ (۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۵)، ص ۱۰.

«فلسفه افلاطون؛ فارغ از همه مکاتب کنونی» ← «ورود به تفکر افلاطون»

۲۶۰. «فلسفه به چه کار می آید؟»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تمدن اسلامی)، س ۳، ش ۴، ش. مس ۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ص ۹۵-۹۰؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۸-۲۱.

۲۶۱. «فلسفه پدیدارشناسی» (یادداشت سردبیر)، فرهنگ (ویژه فلسفه پدیدارشناسی)، س ۹، ش ۲، ش. مس ۱۸ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۴-۳.

۲۶۲. «فلسفه تطبیقی»، خرد نامه صدار، ش ۱ (اردیبهشت ۱۳۷۴)، ص ۵۶-۵۰؛ در: فلسفه تطبیقی، ص ۳۷-۲۳.

۲۶۳. «فلسفه تطبیقی چیست؟» (تطبیق فلسفه‌ها، قیاس کردن نیست، تطبیق مبادی است)، همبستگی، س ۶، ش ۱۶۷۱ (سه‌شنبه ۲۹ شهریور ۱۳۸۵)، ص ۷؛ به عنوان مقدمه کتاب فلسفه تطبیقی، ص ۲۱-۱.

۲۶۴. فلسفه تطبیقی چیست؟ در: مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی- اسفند ۱۳۸۵، به کوشش حسین کلباسی. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶، رقعی، ۱۲۳-۱۱۳.

۲۶۵. «فلسفه تطبیقی و همسخنی فرهنگ‌ها در اندیشه ایزوتسو»، نامه فرهنگ (ویژه شرق‌شناسی)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۳، ش. مس ۴۱ (پاییز ۱۳۸۰)، ص ۱۱۱-۱۰۸؛ در: فلسفه تطبیقی، ص ۱۶۴-۱۵۷. (← مقدمه‌ای برای ورود به بعضی مباحث تطبیقی ...)

۲۶۶. «فلسفه در دانشگاه‌های ایران»، *اطلاعات*، ش ۱۷۶۰۳، (سه‌شنبه ۷

خرداد ۱۳۶۴)، ص ۲۳. (← بخش ج.الف: فلسفه غیر از ذوق همگانی است).

۲۶۷. «فلسفه سخن نابهنگام است»، *ایران*، (۵ و ۶ خرداد ۱۳۷۵)، ص ۵-۶.

۲۶۸. «فلسفه سیاست از فارابی تا ملاصدرا»، (متن سخنرانی)، *کیهان*،

ش ۱۶۵۹۶ (سه‌شنبه ۹ شهریور ۱۳۷۸)، ص ۶.

۲۶۹. «فلسفه غرب پاسخگوی نیازهای انسانی ما نیست»، *اطلاعات*، ۸

مهر ۱۳۵۵، ص ۲۹.

«فلسفه فراتر از صدق و کذب» ← «درست و نا درست در فلسفه ما»

۲۷۰. «فلسفه کارل پوپر در کشور»، (یادداشت)، *نامه فرهنگ* (ویژه فلسفه

معاصر)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۴، ش.مس ۴۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۱۹۳-۱۹۱.

۲۷۱. «فلسفه معاصر»، *نامه فرهنگ* (ویژه فلسفه معاصر)، دوره ۳، س ۱۱،

ش ۴، ش.مس ۴۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۱۵-۴؛ در: *درباره غرب*، ویراست دوم،

ص ۱۵۰-۱۳۳.

۲۷۲. «فلسفه معاصر ایران»، *نامه فرهنگ* (ویژه فلسفه و فرهنگ)، دوره ۳،

س ۱۴، ش ۱، ش.مس ۵۱ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۳۹-۴؛ در: *فلسفه معاصر ایران*،

ص ۱۴۵-۸۷.

۲۷۳. «فلسفه و آینده»، *پژوهشنامه علوم انسانی* (ویژه نامه فلسفه)، ش ۳۹ و

۴۰ (پاییز و زمستان ۱۳۸۲)، ص ۷۲-۵۹، (با تجدید نظر) در: *درد فلسفه*، درس

فلسفه (جشن نامه استاد دکتر کریم مجتهدی)، به کوشش محمد رئیس‌زاده، بابک

عباسی، محمد منصور هاشمی. تهران، کویر، ۱۳۸۴، وزیری، ص ۳۲۸-۳۲۳.

۲۷۴. «فلسفه و آینده ایران»، در: *مجموعه مقالات سمینار دانشگاه و مؤسسه*

تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ؟.

۲۷۵. «فلسفه و انقلاب»، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، ش ۵ (پاییز ۱۳۶۰)، ص ۲۴-۴.

۲۷۶. «فلسفه و سیاست (متن سخنرانی ایراد شده سال ۱۳۷۷ در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی)، در: کارل پوپر در ایران، ص ۳۹-۲۵؛ در: کیهان هوایی، ش ۱۴۶۲ (دوشنبه ۱ بهمن ۱۳۸۰)، ص ۱۲؛ ایضاً، ش ۱۴۶۳ (دوشنبه ۸ بهمن ۱۳۸۰)، ص ۱۲؛ ایضاً، ش ۱۴۶۴ (دوشنبه ۱۵ بهمن ۱۳۸۰)، ص ۱۲ و ۲۲؛ در: فلسفه و انسان معاصر، ص ۱۱۴-۱۰۱.

۲۷۷. «فلسفه و علم» (سخن اول، موجز)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۳، ش ۹ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۳.

«فیلم باران» ← «یادداشتی کوتاه به مناسبت جشنواره فیلم فجر»

«فیلم ۳۰۰» ← «ایرانیان (نمایشنامه...)، آیسخلوس»

۲۷۸. «قانون، قانونگذار و فرهنگ»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و قانون)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۸ (تابستان ۱۳۸۲)، ص ۳۳-۴؛ در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۷۵-۱۲۲.

۲۷۹. «قضیه دروغگو [(جذر اصم)]»، فلسفه (نشریه گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، دوره جدید، ش ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۵)، ص ۲۱-۱۱.

۲۸۰. «کارآمدی و بالندگی تمدن اسلامی در عصر ما» (به مناسبت کنفرانس تمدن اسلامی در اندیشه امام خمینی ۱۹۲۰-۱۳۷۶ خرداد)، جمهوری اسلامی (۱۸ خرداد ۱۳۷۶)، ص ۱۵.

۲۸۱. «کارل پوپر در ایران» (متن دو سخنرانی ایراد شده مورخ ۱۴ آبان و

۱۲ آذر ۱۳۷۷ در مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، در: کارل پوپر در ایران، ص ۲۴-۷؛ در: فلسفه و انسان معاصر، ص ۹۹-۸۳

۲۸۲. «کارنامه یکساله [فرهنگستان علوم]» (سخن اول، موجز)، خبرنامه

فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۲، ش ۶ (زمستان ۱۳۸۱)، ص ۳.

۲۸۳. «کار و کارآمدی و فرهنگ»، نامه فرهنگ (ویژه کارآمدی و فرهنگ)،

س ۷، ش ۲، ش.مس ۲۶ (تابستان ۱۳۷۶)، ص ۱۵-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۱۳-۳۲۸.

۲۸۴. کاش می‌توانستیم چشمها را بشوئیم، کتاب ماه فلسفه، س ۱، ش ۳

آذر ۱۳۸۶)، ص ۴۴-۳۸. (← بخش زب. عالی‌نژاد، محمدسعید: نقد کتاب فلسفه، سیاست و خشونت.)

۲۸۵. «کانت و منورالفکری»، در: جشن‌نامه دکتر محمد خوانساری، زیر نظر

حسن حبیبی. تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۴، وزیری، ص ۲۰۷-۱۹۹؛ در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۱۷۴-۱۶۷.

۲۸۶. «کتاب و مطبوعات»، نامه فرهنگ (ویژه نشر و فرهنگ)، دوره ۳،

س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۴ (تابستان ۱۳۸۱)، ص ۱۷-۴؛ در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۱۶۴-۱۳۹.

۲۸۷. «کلام در المیزان» (متن سخنرانی در سمینار مقدماتی شناخت تفسیر

المیزان)، مشرق، دوره ۱، ش ۴ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴)، ص ۲۲-۲۰ (متن مغلوط)؛ (تنقیح مجدد)، ایضاً، دوره ۱، ش ۶ (شهریور و مهر ۱۳۷۴)، ص ۱۸-۱۴.

کلیاتی در باب آشنائی با تفکر اروپایی (علم و فلسفه) ← آشنائی با تفکر

اروپایی

۲۸۸. «کنگره بیست و دوم حزب کمونیست شوروی و اختلاف پکن و مسکو

و سرنوشت استالینیست‌ها» (جهان سیاست)، [بی‌نام]، تجدید/ایران، ش ۱۶۵ (پنجشنبه ۲۵ آبان ۱۳۴۰)، ص ۴۱.

۲۸۹. «کنوانسیون رفع تبعیض از زنان در ترازوی نقد، صبح، س ۳، ش ۷۳ (شهریور ۱۳۷۶)، ص ۴۰-۵۰.

«گزارش مختصری از وضع فلسفه در ایران به فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران» ← «وضع فلسفه در ایران»

۲۹۰. «گزارش یکی از مجالس انجمن آثار و مفاخر ملی» (۲۹ دی ۱۳۸۳).

نامه فرهنگ (ویژه تجدید و سکولاریسم)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۴، ش.مس ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۱۸۸-۱۹۲. (← بخش ز.الف. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی)

۲۹۱. «گسیختگی تاریخی و فرهنگی و تقدّم سیاست بر فلسفه»، نامه

فرهنگ (ویژه پیوستگی و گسستگی فرهنگی)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۲، ش.مس ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۴۳-۴؛ در: ما و راه دشوار تجدید، ص ۹۷-۳۱؛ تعریب: در: نحن و وعوره طریق الحدائه، ص ۲۵۹-۱۸۷.

۲۹۲. «گفتاری در فلسفه، هنر و زیبایی» (متن سخنرانی در روز افتتاحیه

همایش معنی هنر، اطلاعات، ش ۲۲۳۵۳ (یکشنبه ۴ آذر ۱۳۸۰)، ص ۶

۲۹۳. «گفتگوی تمدن‌ها چیست و چگونه تمدن‌ها با هم گفتگو می‌کنند؟»،

نامه فرهنگ (ویژه گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۲، ش.مس ۴۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۱۹-۴؛ درباره غرب، ویراست دوم، ص ۲۲۳-۲۴۵.

۲۹۴. «گفت و شنود (گفتگوی) تمدن‌ها و فرهنگ‌ها»، نامه فرهنگ (ویژه

سیاست و گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۲، ش.مس ۵۶ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۳۱-۴؛ در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۳۷۱-۳۲۷.

۲۹۵. لوازم و نتایج افکار غرب، کیهان فرهنگی، ش ۳ (خرداد ۱۳۶۳)، ص ۱۸-۱۹.

۲۹۶. «لیبرال توسعه‌نیافته، لیبرال توسعه‌یافته، لیبرال پست‌مدرن»، سلمان صدرآبادی (مستعار)، نامه فرهنگ (ویژه هرمنوتیک)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۴، ش.مس ۵۸ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۶۸-۱۷۰.

۲۹۷. «مآثر تاریخی و زندگی امروز» (گزارش) [بی‌نام]، فرهنگ و زندگی (ویژه سنت و میراث)، ش ۵۴ (اردیبهشت ۱۳۵۰)، ص ۵-۱۳؛ در: گزیده مقالات فرهنگ و زندگی «سنت و فرهنگ» (مجموعه مقالات). تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، رقی، ص ۹۸-۱۱۱؛ در: نامه فرهنگ (ویژه سنت و تجدّد)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۳، ش.مس ۴۹ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۱۸۰-۱۸۶.

۲۹۸. «ما و تاریخ تجدّد»، نامه فرهنگ (ویژه مدرنیته یا تجدّد)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۲، ش.مس ۳۶ (تابستان ۱۳۷۹)، ص ۱۵۹-۱۵۲؛ در: ما و راه دشوار تجدّد، ص ۱۶-۳؛ تعریف در: نحن و وعوره طریق الحدائنه، ص ۱۶۹-۱۵۳.

۲۹۹. «ماهیت و صور ناسیونالیسم»، در: ناسیونالیسم حاکمیت ملی و استقلال، ص ۹۳۵.

۳۰۰. «مبانی نظری تمدن و مناسبات انسانی» (خانواده)، به‌نام «فرهنگ و مبانی خانوادگی کنونی» (از سخنرانی‌های نخستین دوره جلسات و بحث درباره خانواده و فرهنگ)، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۳، ۲۳ص؛ در: مبانی نظری تمدن غربی، ص ۹۵-۱۲۰؛ در: تمدن و تفکر غربی، ص ۸۹-۱۱۰؛ ترجمه عربی، در: الفكر الغربی والحضاره الغربیه، ص ۱۴۳-۱۱۳.

۳۰۱. مجتبوی، سید جلال الدین (وفیات)، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه

اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۱۹۲.

۲۸۳. «مجمع عمومی سازمان ملل» (کشورهای کوچک در تصمیمات مجمع عمومی تأثیر به سزا دارند)، (تفسیر سیاسی)، تجدید/ایران، ش ۱۱۱ (پنجشنبه ۳۱ شهریور ۱۳۳۹)، ص ۴۰۱.

۳۰۲. «مدرنیته و اندیشه پست مدرن» (درباره...)، نامه فرهنگ (ویژه مدرنیته یا تجدید)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۲، ش.مس ۳۶ (تابستان ۱۳۷۹)، ص ۲۵-۴؛ در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۲۸۹-۳۲۵.

۳۰۳. مدیریت علم و پژوهش، در: علم و سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۲۳۷-۲۵۵.

«مذهب اصالت شک» ← «بررسی مکاتب فلسفی»

۳۰۴. «مردان بزرگ در برابر کارهای بزرگ» (تفسیر سیاسی)، تجدید/ایران، ش ۱۲۹ (پنجشنبه ۶ بهمن ۱۳۳۹)، ص ۴۰۱.

۳۰۵. «مرکز و پیرامون: دستاورد تاریخ غربی» (متن سخنرانی در همایش «مرکز و پیرامون»، اردیبهشت ۱۳۸۱)، گزارش گفتگو، ش ۲۶ (دی ۱۳۸۱)، در: درباره غرب، ویراست دوم، ص ۲۰۵-۲۲۱.

«مسأله زبان در دوره انحطاط فرهنگ و بحران تمدن» ← «زبان و نسبت آن با تمدن و ...»

۳۰۶. «مسائل کشور»، نامه فرهنگ (ویژه سنت و تجدید) دوره ۳، س ۱۲، ش ۳، ش.مس ۴۹ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۱۴۲-۱۴۷؛ در: ما و راه دشوار تجدید، ص ۱۵۹-۱۶۸.

۳۰۷. [مسائل فلسفه معقولات ثانویه است] (گزارش نشست «در مسیر مصیر ظهور» بزرگداشت دکتر فردید ۲۴ مرداد ۱۳۸۷)، جام جم، س ۹، ش ۳۳۵۹.

(چهارشنبه ۳۰ مرداد ۱۳۸۷)، ص ۱۱؛ شهروند امروز؛ س ۳، ش ۶۰ (یکشنبه ۳ شهریور ۱۳۸۷)، ص ۱۱۶-۱۱۷.

«مشروطیت» ← «جریان‌شناسی نهضت ...»

۳۰۸. «مطالعات روانی و اجتماعی و کار مربی در دنیای امروز»، سخن، دوره

۱۶، ش ۴ (اردیبهشت ۱۳۴۵)، ص ۳۸۹-۳۹۲.

۳۰۹. «مطهری و علم کلام جدید»، در: یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری

(ج ۲)، زیر نظر عبدالکریم سروش. تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب

اسلامی، ۱۳۶۳، وزیری، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ در: دفاع از فلسفه، ص ۷۷-۱۱۱.

۳۱۰. «مطهری و وحی»، در: دفاع از فلسفه، ص ۱۱۳-۱۲۴.

۳۱۱. «مطهری و فلسفه اسلامی، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه و فرهنگ)، دوره

۳، س ۱۴، ش ۱، ش.مس ۵۱ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۸۲-۸۶.

۳۱۲. «[معضل توسعه]» (سخن اول، موجز)، خبرنامه فرهنگستان علوم

جمهوری اسلامی ایران، س ۳، ش ۷ (بهار ۱۳۸۲)، ص ۳.

۳۱۳. معضل علوم انسانی و اجتماعی (سخن اول)، خبرنامه فرهنگستان علوم

جمهوری اسلامی ایران، س ۸، ش ۲۶ (بهار ۱۳۸۷)، ص ۲-۵.

۳۱۴. «معنی انسان و انسانیت» (یادداشت)، مجموعه مقالات نخستین کنگره

تحقیقات ایرانی، به کوشش غلامرضا ستوده. تهران، دانشگاه، ۱۳۵۴، وزیری،

ص ۱۴۷-۱۵۸.

۳۱۵. «معنی سیاست در نظر ابونصر فارابی»، در: ابونصر فارابی. تهران،

کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه، وزیری، ۱۳۵۴، (بخش خطابه)،

ص ۷-۱۳.

۳۱۶. «مقام سیاست نزد فارابی و اهمیت تفکر سیاسی او در عصر حاضر»،

ذیل فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، ج ۴، ص ۱۶۹-۱۵۳؛ تعریب در: *الفارابی مؤسس الفلسفه الإسلامیه*، ص ۲۱۱-۱۹۱.

۳۱۷. «مقام سیاست نزد فارابی و مقایسه آن با متفکران غرب»، پیام دانشجوی بسیجی، س ۱، ش ۳۱ (۲۳ فروردین ۱۳۷۴)، ص ۶؛ در: تأملات سیاسی، ش ۱، ۱۳۷۵، ص ۶۳-۷۷.

۳۱۸. «مقام علم در کشور ما»، نامه فرهنگ (ویژه علم و دین)، س ۴، ش ۱، ش.مس ۱۳ (بهار ۱۳۷۳)، ص ۳۸-۴۱؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۶۹-۳۷۵.

۳۱۹. «مقام فارابی در تاریخ فلسفه»، نشریه دانشکده علوم تربیتی دانشگاه اصفهان (ویژه یادبودنامه فارابی)، ش ۳ (بهار ۱۳۵۴)، ص ۸۲-۹۹.

۳۲۰. «مقام فلسفه در دوره اسلامی»، در: خرد جاودان (جشن نامه سیدجلال الدین آشتیانی)، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۷، وزیر، ص ۲۸۹-۲۹۹.

۳۲۱. «مقام مطهری در تفکر معاصر ایران»، به نام «استاد شهید مطهری از مؤسسان علم کلام جدید بود»، سروش، ش.مس ۱۴۲ (شنبه ۱۱ اردیبهشت ۱۳۶۱)، ص ۲۸-۳۰؛ در: دفاع از فلسفه، ص ۶۹-۷۵.

۳۲۲. «مقام معلم»، در: یادگارنامه حبیب یغمایی، زیر نظر غلامحسین یوسفی، ایرج افشار و محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران، فرهنگ ایران زمین و توس، ۱۳۵۶، وزیر، ص ۴۴۵-۴۵۲.

۳۲۳. «مقام میرداماد در تاریخ فلسفه اسلامی»، در: جستاری در آثار و افکار میرداماد و میرفندرسکی (برزگداشت دو حکیم استرآباد میرداماد و میرفندرسکی، گرگان اردیبهشت ۱۳۸۴). [تهران]، فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۵، وزیر، ص ۶۹-۷۴.

۳۲۴. «مقدمه‌ای برای ورود به بعضی مباحث تطبیقی در فلسفه»، خردنامه صدر، ش ۲ (شهریور ۱۳۷۴)، ص ۴۰-۴۶؛ ایضاً، ش ۴ (تیر ۱۳۷۵)، ص ۳۰-۲۰؛ در: فلسفه تطبیقی (مجموعه مقاله)، ص ۳۹-۷۶.

۳۲۵. «مقدمه‌ای برای ورود به تفکر مارتین هیدگر»، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۵)، ص ۸-۳۵.

۳۲۶. مقدمه کتاب بررسی و تحقیق در جنبش مشروطیت ایران، رسول جعفریان. قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۵، وزیری، ص ۲۶-۱۱؛ چ ۲، قم، طوس، ۱۳۶۹.

۳۲۷. «ملاصدرا و سیاست نظری»، خردنامه صدر، ش ۳۵ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۵.

۸-

۳۲۸. «ملاصدرا و هم‌زمانی با فلسفه جدید»، خردنامه صدر، ش ۲۴ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۵-۷؛ در: ملاصدرا و فلسفه معاصر جهان (مجموعه مقالات همایش منطقه‌ای (ایرانی-عربی) صدرالمتألهین، جزیره کیش ۲۹-۲۵ اسفند ۱۳۷۹، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، وزیری، ص ۴-۱؛ تعریب با عنوان «صدرالمتألهین و محاوره العالمیه المعاصره، در: صدرالمتألهین و محاوره الفلسفه الحديثه (الملاصدرا و الفلسفه العالمیه المعاصره (بحوث مؤتمر الملاصدرا، الايراني-العربي، جزیره کیش ۲۹-۲۵ اسفند ۱۳۷۹). تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۵، ش ۱۴۲۵، ق. وزیری، ص ۲۱۵-۲۱۸. در: فلسفه تطبیقی، ص ۱۲۲-۱۱۷؛ ویژه‌نامه دهمین سال انتشار خردنامه صدر/تلخیص مقالات منتخب)، ص ۵۷-۵۸.

۳۲۹. «ملت‌ی به نام الجزایر» (الجزایری‌ها به پیمان وحدت ملی را با خون خود

تحکیم کرده‌اند)، (تفسیر سیاسی)، تجدّد/ایران، ش ۱۲۴ (پنجشنبه ۱ دی ۱۳۳۹)، ص ۴۱ و ۴۰.

۳۳۰. «ملک آشنایی: دین و گفتگو»، خردنامه همشهری، ش ۶۷ (مهر ۱۳۸۴)، ص؟

۳۳۱. «مهاجرت دانشمندان بی‌اهمیت نیست اما فرار دانش و پژوهش مهم‌تر است، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و قانون)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۸ (تابستان ۱۳۸۲)، ص ۱۳۹-۱۲۸؛ در: ما و راه دشوار تجدّد، ص ۲۳۷-۲۱۳؛ تعریب در: نحن و وعوره طریق الحدائنه، ص ۳۴۹-۳۲۵.

۳۳۲. مهدوی، یحیی (وفیات)، نامه فرهنگ (ویژه تاریخ و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۱، ش.مس ۳۵ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۱۹۵-۱۹۴.

۳۳۳. میعادگاه تکنیک کجاست؟، کار و توسعه، س ۱، ش ۱ (مهر ۱۳۶۹)، ص ۳۷-۳۴.

۳۳۴. «ناسیونالیسم و مسأله وحدت و تفرقه»، در: ناسیونالیسم حاکمیت ملی و استقلال، ص ۱۱۶-۸۵.

۳۳۵. «نامه‌ای به رئیس جمهوری محبوب»، نامه فرهنگ (ویژه زبان و ادبیات)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۱، ش.مس ۳۹ (بهار ۱۳۸۰)، ص ۱۷۹-۱۷۰؛ بنام آیا می‌توان سیاست را با اخلاقی آشتی داد، در: سیاست، تاریخ، تفکر، ص ۲۵۲-۲۳۹.

۳۳۶. «[نامه‌ای] به مدیر محترم مجله دانشکده، دانشکده»، س ۲، ش ۵، ([بی فصل] ۱۳۵۵)، ص ۱۸-۱۶. (← وضع کنونی شعر فارسی)

۳۳۷. «نحوه بسط فلسفه اسلامی»، بنیاد، س ۱، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۵۶)، ص ۱۹-۱۶.

۳۳۸. نسبت اعتبار علمی مقالات با نام و عنوان رسمی مجله، در: علم و

سیاستهای آموزشی - پژوهشی، ص ۲۹۰-۲۸۴.

۳۳۹. «نظر علامه طباطبایی درباره غرب»، نامه فرهنگ (ویژه اسلام و غرب)، س ۴، ش ۴، ش.مس ۱۷ (بهار ۱۳۷۴)، ص ۵۱-۴۷. در: ضمیمه درباره غرب، چ ۱، ص ۷۴-۶۷ ویراست دوم، ص ۳۸۹-۳۹۶.

۳۴۰. «نظم و قانون و فرهنگ»، نامه فرهنگ (نظم، قانون و فرهنگ)، س ۶، ش ۳، ش.مس ۲۳ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۱۱-۴؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۴۵-۲۵۶.

۳۴۱. «نفت خاورمیانه» (استراتژی نظامی غرب و دفاع از منابع نفتی این منطقه)، [بی نام]، تجدید/یران، ش ۲۰۷ (پنجشنبه ۸ شهریور ۱۳۴۱)، ص ۱ و ۴.

۳۴۲. «نفسانیت، جوهر و حقیقت غرب»، کیهان فرهنگی، ش ۱، (فروردین ۱۳۶۳)، ص ۱۳-۱۴.

۳۴۳. «نقد هنر» (درباره...)، در: مجموعه مقالات سومین هم‌اندیشی نقد هنر، زیر نظر معاونت علمی - پژوهشی فرهنگستان هنر. تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶، رقی، ص ۱۱-۲۳.

۳۴۴. «نقص دمکراسی غربی و اشتباه لیپمن»، تجدید/یران، ش ۱۴۶ (پنجشنبه ۱۵ تیر ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۳.

۳۴۵. «نه صلح، نه جنگ» (این تعبیری است که در زمان ما می‌توان از وضع جهان کرد)، (سیاست جهان)، تجدید/یران، ش ۱۵۵ (پنجشنبه ۱۶ شهریور ۱۳۴۰)، ص ۱ و ۲.

۳۴۶. «نیچه آخرین آموزگار تفکر فلسفی»، ضمیمه فلسفه چیست؟، چ ۱، ص ۲۰۹-۱۹۵؛ چ ۲، ص ۲۴۵-۲۵۸.

۳۴۷. «نیچه از قلم ستایش می‌کند و نه خود سخنان»، (متن سخنرانی در

- جلسه بررسی آثار ترجمه شده نیچه)، صبح/امروز، (۶ دی ۱۳۷۷)، ص؟
۳۴۸. «نیروی ضربتی اتمی ناتو» (آلمان می‌خواهد بیش از پیش نیرومند شود، (تفسیر سیاسی)، تجدد/ایران، ش ۱۲۲ (پنجشنبه ۱۷ آذر ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۳۴۹. «نیکسون یا کندی؟»، (تفسیر سیاسی)، تجدد/ایران، ش ۱۱۰ (پنجشنبه ۲۴ شهریور ۱۳۳۹)، ص ۱ و ۴.
۳۵۰. «وحدت تاریخی علوم یا وحدت عالم علمی» (سخن اول)، خبرنگارنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۴، ش ۱۲ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۲-۳.
۳۵۱. «ورود به تفکر افلاطون»، در: شریعه خرد (یادمان علامه محمد تقی جعفری)، در: کیهان، ش ۱۶۷۳۸ (سه‌شنبه ۳ اسفند ۱۳۷۸)، ص ۶؛ «فلسفه افلاطون؛ فارغ از همه مکاتب [(بخوانید حوزه ها)]»، ایضاً، ش ۱۶۷۴۰ (پنجشنبه ۵ اسفند ۱۳۷۸)، ص ۶.
۳۵۲. «ورود فلسفه جدید به ایران، در: فلسفه تطبیقی، ص ۱۵۶-۱۵۱.
۳۵۳. «وصف دوره پست‌مدرن»، آبادی، س ۱، ش ۳ (زمستان ۱۳۷۰)، ص ۸۲-۸۳.
۳۵۴. «وضع تاریخی تفکر و فلسفه در ایران»، «جاویدان خرد»، س ۲، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)، ص ۶۳-۱۷؛ در: وضع کنونی تفکر در ایران، ص ۷۶-۶۸؛ شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما، ص ۹۶-۸۶.
۳۵۵. وضع علم و پژوهش در دوران توسعه (تأملی در...)، در: درباره علم، ص ۱۳-۱؛ ویراست دوم، ص ۱۳۹-۱۲۷.
۳۵۶. «وضع فلسفه در ایران»، در: فلسفه معاصر ایران، ص ۳۰-۱۳.
۳۵۷. «وضع فلسفه در روزگار ما»، در: وضع کنونی تفکر در ایران، ص ۷۸-۹۹؛ در: شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما، ص ۱۱۷-۹۶.

۳۵۸. «وضع کنونی زبان فارسی»، در: *وضع کنونی تفکر در ایران*، ص ۱۳۹-۱۲۲؛ *شماره‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*، ص ۱۵۷-۱۴۰؛ در: *سوره*، دوره جدید، ش ۳، ش.مس ۷۲ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۲۳-۱۳.
۳۵۹. «وضع کنونی شعر فارسی»، (متن سخنرانی ایراد شده در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، دانشکده، س ۱، ش ۴ (پاییز ۱۳۵۴)، ص ۱۶۵-۱۴۳؛ در: *وضع کنونی تفکر در ایران*، ص ۱۲۰-۱۰۰؛ *شماره‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*، ص ۱۳۸-۱۱۸. (← نامه‌ای به مدیر محترم مجله دانشکده)
۳۶۰. «وضع علم در ایران»، *نامه فرهنگ* (ویژه وضع علم و پژوهش در ایران)، س ۸، ش ۲، ش.مس ۳۰ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۱۵-۵؛ در: *ما و راه دشوار تجدد*، ص ۲۱۲-۱۹۱؛ *تعریف در: نحن و وعوره طریق الحداثة*، ص ۳۲۴-۳۰۳.
۳۶۱. «وضع فلسفه در ایران» (گزارش مختصری از... به فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران)، *نامه فرهنگ* (ویژه عدالت و آزادی)، س ۳، ش ۲ و ۳، ش.مس ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۱۵۵-۱۴۶؛ در: *فرهنگ، خرد و آزادی*، ص ۷۳-۵۷. (← وضعیت فلسفه در ایران)
۳۶۲. «وضع ما در مقابل تاریخ غرب»، *فلق* (نشریه دانشجویان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، کتاب اول، [بی تا]، ص ۱۲-۵؛ در: *وضع کنونی تفکر در ایران*، ص ۶۷-۶۰؛ *شماره‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما*، ص ۸۵-۷۸.
۳۶۳. «وضعیت فلسفه در ایران»، *دانشگاه انقلاب*، دوره جدید، ش ۹۸ و ۹۹ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۱۰۷-۹۷.
۳۶۴. «وطن و بی‌وطنی»، *صور و معانی حاکمیت ملی* (۱)، *سروش*، [س ۱]، ش ۵ (پنجشنبه ۱۰ خرداد ۱۳۵۸)، ص ۲۴-۲۲ و ۶۲؛ *ناسیونالیسم مثبت: غرب‌زدگی منحنی* (۲)، *ایضا*، [س ۱]، ش ۶ (پنجشنبه ۱۷ خرداد ۱۳۵۸)،

ص ۲۶-۲۹ و ۵۹؛ وطن، دیار غربت بود! ایضاً، [س ۱]، ش ۷ (پنجشنبه ۲۴ خرداد ۱۳۵۸)، ص ۲۴-۲۷. (بخش الف: ناسیونالیسم و انقلاب)

۳۶۵. «وظیفه فرهنگستان علوم» (سخن اول، موجز)، *خبرنامه فرهنگستان*

علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۲، ش ۵ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۳.

۳۶۶. «وقت چیست و چگونه تلف می‌شود»، *نامه فرهنگ (ویژه پیوستگی و*

گسستگی فرهنگی)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۲، ش.مس ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)،

ص ۱۰۳-۹۶؛ در: *ما و راه دشوار تجدد*، ص ۱۹۰-۱۷۷.

۳۶۷. «ویتگنشتاین متفکر زبان»، *نامه فرهنگ (ویژه زبان و فرهنگ)*، دوره

۳، س ۹، ش ۴، ش.مس ۳۴ ([بی‌فصل] ۱۳۷۸)، ص ۱۵۳-۱۴۴؛ به عنوان مقدمه

کتاب *ویتگنشتاین متفکر زبان و زمان* [مجموعه مقالات]، به کوشش محمد

میلانی بناب. تهران، مهر نیوشا با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها،

۱۳۸۴، رقی، ص ۹۲۹.

۳۶۸. «ویتنام جنوبی و جنبه ضد کمونیستی آن»، *تجدد/ایران*، ش ۲۰۶

(پنجشنبه ۱ شهریور ۱۳۴۱)، ص ۴۱.

۳۶۹. «هامرشولد، دومین قربانی [موسی] چومبه»، (حیف دانا مردن و صد

حیف نادان زیستن)، (جهان سیاست)، *تجدد/ایران*، ش ۱۵۷ (پنجشنبه ۳۰ شهریور

۱۳۴۰)، ص ۳۱.

هیدگر ← هیدگر

۳۷۰. «هدایت، نویسندگی در بوته آزمون دشوار تاریخ معاصر ایران» (به

عنوان مقدمه کتاب مجموعه‌ای از آثار صادق هدایت، گردآوری محمد بهارلو.

تهران، طرح نو، ۱۳۷۲، رقی، ص هفت - چهارده.

۳۷۱. «هرمنوتیک در فلسفه و ادبیات دینی معاصر»، *نامه فرهنگ (ویژه*

هرمنوتیک) دوره ۳، س ۱۵، ش ۴، ش.مس ۵۸ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۲۹—۴؛ بخشی از آن تحت عنوان «زندگی در مرزهای سیاست و فلسفه» (خداحافظی رضا داوری اردکانی از نشریه نامه فرهنگ)، همشهری (یکشنبه ۳۱ اردیبهشت ۱۳۸۵)، ص ۱۸.

۳۷۲. «هرمنوتیک و فلسفه معاصر»، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و فلسفه)، س ۵، ش ۲، ش.مس ۱۸ (تابستان ۱۳۷۴)، ص ۵۵—۶۱؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۲۹—۳۸.

۳۷۳. «هگل»، ضمیمه فلسفه چیست؟ چ ۱، ص ۱۹۴—۱۶۵؛ چ ۲، ص ۲۱۵—۲۴۳.

همه نمایندگان دمکراسی اهل سوداگری هستند ← سیاست زدگی صدساله ۳۷۴. «هنر چیست و با فرهنگ چه نسبت دارد؟»، نامه فرهنگ (ویژه هنر و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۴، ش.مس ۵۰ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۱۹—۴. ۳۷۵. «هنر و ابداع اثر هنری»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۱۲ (بهمن ۱۳۸۵)، ص ۴—۵؛ حزب الله.

۳۷۶. «هنر و تفکر»، (تحریر سخنرانی در همایش حکمت)، انتخاب، ش ۵۳۵ (پنجشنبه ۲۰ بهمن ۱۳۷۹)، ص ۶.

۳۷۷. «هنر و حقیقت»، (ایراد شده در سلسله سخنرانی‌های مرکز مطالعات و تحقیقات هنری وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در تاریخ ۲۶ اردیبهشت ۱۳۷۴ در موزه هنرهای معاصر تهران)، فصلنامه هنر، ش ۲۸ (بهار ۱۳۷۴)، ص ۱۵—۲۲؛ ایضاً، ش ۲۹ (تابستان و پائیز ۱۳۷۴)، ص ۳۷—۴۶؛ در: یادنامه خاتمی (مجموعه مقالات علمی و تحقیقی در بزرگداشت آیه الله سید روح الله خاتمی اردکانی)، به اهتمام محمد تقی فاضل میبدی. قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، ۱۳۷۶.

وزیری، ص ۳۱۹-۳۳۶.

۳۷۸. «هنر و زیبایی در دوران تجدد»، مشرق، ش ۱ (دی ۱۳۷۳)
ص ۱۱-۱۷؛ در: درباره غرب (ویراست دوم)، ص ۱۵۱-۱۶۵.

هوایی که از غرب آمده بود، مسموم بود ← سیاست‌زدگی صدساله
۳۷۹. «هویت هنر امروز»، هنر معاصر، ش ۲ (آذر و دی ۱۳۷۲)، ص ۵۷-۵۳.
۳۸۰. «هیدگر (مارتین...)»، ضمیمه فلسفه چیست؟، چ ۱، ص ۲۳۸-۲۱۰؛ چ ۲،
ص ۲۵۹-۲۸۵.

«هیدگر» ← «مقدمه‌ای برای ورود به تفکر...»

۳۸۱. «هیدگر و گشایش راه تفکر آینده»، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند
هوسرل و دیگران؛ ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران. تهران، هرمس، ۱۳۷۸،
رقعی، ص ۱۵۶؛ در: زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری
اردکانی، ص ۱۶۴-۱۲۵.

۳۸۲. «هیدگر و فلسفه»، سیاست روز.

۳۸۳. «یکی از مشکلات فن آموزشی در ایران»، راهنمای کتاب، س ۹، ش ۲
(تیرماه ۱۳۴۵)، ص ۱۴۲-۱۳۴.

ج. گفتگو:

الف) مصاحبه و اقتراح

- «آزادی بدون عدالت وجود ندارد» ← «لیبرالیسم به معنی آزادی نیست»
۱. «آزادی بیان و نشر افکار» (نظرخواهی)، کیهان، ش ۱۲۷۹۹ (سه‌شنبه ۷ مرداد ۱۳۶۵)، ص ۱۷ و ۱۸.
 ۲. «آزادی خریدنی نیست! (گفتگوکننده: جواد صبوحی)، قدس، س ۱۷، ش ۵۱۴۶ (دوشنبه ۳۰ آبان ۱۳۸۴)، ص ۱۴.
 ۳. آموزش و پرورش مظهر و آئینه وضع کنونی کشور است، مهندسی فرهنگی، س ۲، ش ۱۵ و ۱۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۷)، ص ۸۵-۸۰.
 ۴. «آیا پند سودمند است؟»، سخن، دوره ۱۶، ش ۷ (مرداد ۱۳۴۵)، ص ۷۱۴-۷۱۱. (دیگر مقترحان: حسام‌الدین وکیل‌پور، محمدعلی جمال‌زاده، مهدی پرهام، و [؟] صاحب‌دل)
 ۵. ابن سینا محدود به زمان و مکان خاصی نیست، آفتاب یزد، ش ۲۱۵۱ (۱ شهریور ۱۳۸۶)، ص ۷.
 - ۶ «اخلاق در رمان»، کتاب ماه/ادبیات و فلسفه، س ۲، ش ۹ (تیر ۱۳۷۸)، ص ۴-۷.
 ۷. «اسلامی کردن دانشگاه‌ها در دو مرحله» (دیدگاه دکتر رضا داوری

به مناسبت دومین سالگرد فعالیت‌های شورای انقلاب فرهنگی)، کیهان،
ش ۱۲۹۱۶ (دوشنبه ۱ دی ۱۳۶۵)، ص ۶

«اظهار نظر دکتر رضا داوری پیرامون آزادی بیان و نشر افکار» ← «آزادی
بیان و نشر افکار»

۷. «انتظار بشر از دین» (در نظرخواهی (اقتراح) از دانشوران)، (دیگر
مقترحان: سید کاظم حائری، صادق لاریجانی، محمد لگنهاوزن، مصطفی
ملکیان)، نقد و نظر، س ۲، ش ۲ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۷۴-۸

«اندیشیدن عین آزادی است» ← «شتر مرغ مآبی در عرصه تفکر»

۸ «انسان، تفکر، رمان»، / ادبیات / دستانی، س ۲، ش ۱۲ (آبان ۱۳۷۲)،
ص ۹-۴؛ ایضاً، س ۲، ش ۱۴ و ۱۵ (آذر و دی ۱۳۷۲)، ص ۹-۴.

۹. «ایران و غرب، مدرنیته و عقلانیت جدید» (مصاحبه کننده: علی محمد
نجاتی)، خرداد، ش ۲۷۸ (دوشنبه ۱ آذر ۱۳۷۸)، ص ۶؛ موانع تفکر در ایران
(بخش دوم) ۷۸/۹/۲؛ ما و خودباوری مدرنیته (بخش سوم) ۴ یا ۱۳۷۸/۹/۳؛ ما
به نقد تجدّدزدگی نیاز داریم، (بخش ۴) ایضاً، ش ۲۸۱، (شنبه ۶ آذر ۱۳۷۸)،
ص ۶

۱۰. این جلال، بازتاب بحران مدرنیته است، فکر نو، ۴ مرداد، ۱۳۷۸ ص؟

«برای نقد مدرنیته باید مدرن بود» ← «تغییر ناممکن اقتضائات مدرنیته»

۱۱. «بحران مدرنیته»، در: سنت، مدرنیته، پست مدرن (دفتر نخست)،

به کوشش اکبر گنجی. تهران، صراط، ۱۳۷۵، رقی، ص ۱۷۰-۱۰۱.

۱۲. «بررسی وضعیت علم در کشور برای جهت گیری آینده»، (درخصوص

طرح پژوهشی...)، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۷،

ش ۲۲ (بهار ۱۳۸۶)، ص ۱۷-۱۶.

۱۳. «بشر بدون پرسش بشر نیست»، کتاب هفته، دوره جدید، ش ۱۸، ش.مس ۶۶۹ (۸ بهمن ۱۳۸۳)، ص ۱۵-۱۴.
۱۴. پایان فلسفه، پایان تاریخ هستی است، راه مردم (۸ آذر ۱۳۸۴)، ص ؟
 «پوپر مدافع لیبرالیسم موجود است» ← «هیدگر چه می گوید؟»
۱۵. «تعارض میان علم و دین وجود ندارد»، رسالت، (۱۶ اردیبهشت ۱۳۸۶)، ص ۱۸.
۱۶. «تغییر ناممکن اقتضائات مدرنیته»، (مصاحبه کنندگان: حامد یوسفی و احمد رضا همتی مقدم)، بخش اول، شرق، س ۲، ش ۵۳۹ (سه شنبه ۷ مرداد ۱۳۸۴)، ص ۱۸؛ بخش دوم: «مدرنیته با هوس نیامده است»، ایضا س ۲، ش ۵۴۰ (چهارشنبه ۱۲ مرداد ۱۳۸۴)، ص ۱۸؛ بخش پایانی: «برای نقد مدرنیته باید مدرن بود»، ایضا، س ۲، ش ۵۴۲ (شنبه ۱۵ مرداد ۱۳۸۴)، ص ۱۸.
- «تفکر محتاج تبلیغ نیست و...» ← «در زبان حافظ جهان بینی مذموم است...»
- «تلویزیون» ← «چگونه می توان ...»
۱۷. جوهر انقلاب اسلامی بازگشت بسوی عبودیت است (نشستی با دکتر رضا داوری به بهانیة سومین سالگرد پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی) قسمت اول، (سروش، س ۳، ش ۱۳۳ و بهمن ۱۳۶۰)، ص ۱۲۳-۱۲۲ و ۸۷-۸۴.
۱۸. چگونه بی فوتبال می توان زندگی کرد (مصاحبه کننده: علیرضا سمیعی) ایران، ش ۳۶۹۸ (۷ مرداد ۱۳۸۶)، ص ۱۰.
۱۹. «چند پرسش درباب فرهنگ شرق»، (تقریرات استاد احمد فردید)، فرهنگ و زندگی (ویژة فرهنگ شرق)، ش ۷ (دی ۱۳۵۰)، ص ۳۹-۳۲؛ در: سوره، دوره جدید، ش ۲، ش.مس ۷۱ (پاییز ۱۳۷۱)، ص ۴۳-۳۹؛ در: فرهنگ شرق

- (مجموعه مقالات). تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، رقی، ص ۶۴ - ۵۱
۲۰. «خواستن توانستن نبود»، کتاب هفته، دوره جدید، ش ۴۲ (شنبه ۱۴ مرداد ۱۳۸۵)، ص ۲۲-۲۳. ← بخش ب. مقدمه کتاب بررسی و تحقیق در جنبش مشروطیت ایران.
۲۱. «داد و ستد فکری»، (مصاحبه کننده: علیرضا وزل)، بنیاد، س ۱، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۶)، ص ۲۹-۳۳.
۲۲. داستایوسکی آموزگار روانشناسی نیهیلیسم، شرق (ویژه ادبیات)، [بی ش] (زمستان ۱۳۷۴)، ۱۱-۱۸.
۲۳. «دانشوران اردکان» (مصاحبه کننده: سید محمد حسینی پور)، نور، ش ۵ (پاییز ۱۳۷۳)، ص ۱۴-۲۲.
- «در خصوص طرح پژوهشی...» ← «بررسی وضعیت علم در کشور برای جهت گیری آینده»
۲۴. در زبان حافظ، جهان بینی مذموم است، جهان بینی یعنی دنیابینی (قسم ۱)، کیهان، ش ۱۱۲۴۲ (سه شنبه ۲۶ اسفند ۱۳۵۹)، ص ۱۱؛ تفکر محتاج تبلیغ نیست...، ایضا، ش ۱۱۲۴۳ (چهارشنبه ۲۷ اسفند ۱۳۵۹)، ص ۶ و ۱۲.
۲۵. «دفاع عقلانی از دین»، (دیگر مطرحان: غلامرضا اعوانی، جعفر سبحانی، محمد لگنهاوزن، مصطفی ملکیان)، (نقد و نظر، س ۱، ش ۲ (بهار ۱۳۷۴)، ص ۹۴۴؛ ایضا، س ۱، ش ۴۳ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴)، ص ۴-۲۹.
۲۶. دو تفسیر از برنامه ریزی فرهنگ: از تفکر تا رفتار، فرهنگ عمومی، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۲۴-۲۹.
۲۷. «دیالوگ با ابن سینا، حکیم هزاره ها» (ویژه نامه همایش پاسداشت

- حکیم ابن سینا، (همدان، ۳۱ مرداد و ۱ شهریور ۱۳۸۶)، ص ۲۳-۱۸.
۲۸. «دین و آزادی» (دیگر مقترحان: علیرضا علوی تبار، حسین غفاری، محسن کدیور)، قبسات، س ۲، ش ۵ و ۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۶)، ص ۴۳-۲.
۲۹. «راهبردهای جدید فلسفه»، کیهان فرهنگی، س ۱۲، ش. مس ۱۲۴ (آذر و دی ۱۳۷۴)، ص ۷-۱۱.
۳۰. «راه تجدد، چشم انداز؟»؛ شرق، س ۳، ۶۹۶ (دوشنبه ۲۴ بهمن ۱۳۸۴)، ص ۱۶؛ ایضاً، س ۳، ش ۷۰۸ (دوشنبه ۸ اسفند ۱۳۸۴)، ص ۱۶.
۳۱. راه فرو بسته غرب، جهان اقتصاد، (۳ مرداد ۱۳۸۲)، ص.؟.
۳۲. «روح علمی از تمدن غربی جدا نیست» (نظرآزمایی: محیط و روح علمی را چگونه باید به وجود آورد.)، راهنمای کتاب، س ۱۱، ش ۴ (تیر ۱۳۴۷)، ص ۱۴۳-۱۴۶.
۳۳. رورتی به لوازم پراگماتیسم چندان پایبند نبود (در باب آراء و آثار...)، کتاب ماه فلسفه، س ۱، ش ۶ (اسفند ۱۳۸۶)، ص ۱۷-۷.
۳۴. «ریشه‌ای تاریخی در فضایی متجدد» (مصاحبه کننده: سید محمد حسینی)، جام جم، س ۴، ش ۱۰۳۹ (پنجشنبه ۲۷ آذر ۱۳۸۲)، ص ۹؛ «وضع موزائیکی» دوام نمی آورد، اعتماد نکنید، ایضاً، س ۴، ش ۱۰۴۰ (یکشنبه ۳۰ آذر ۱۳۸۲)، ص ۹؛ مختصر، در: ویژه اندیشه ضمیمه روزنامه مردم سالاری، ش ۵۹۰ (سه شنبه ۳۰ دی ۱۳۸۲)، ص ۱.
۳۵. «زندگی کردن شغل ما شده است» (مصاحبه کننده: علی عبد حق)، (بخش اول)، ایران، س ۱۳، ش ۳۵۷۵ (دوشنبه ۳۰ بهمن ۱۳۸۵)، ص ۱۰؛ «فلسفه با کلید سیاست کوک شده است» (بخش دوم)، ایضاً، س ۱۳، ش ۳۵۷۶ (سه شنبه ۱ اسفند ۱۳۸۵)، ص ۱۰؛ «شاعران در زمانه عسرت» (بخش سوم)، ایضاً، س ۱۳،

ش ۳۵۷۷ (چهارشنبه ۲ اسفند ۱۳۸۵)، ص ۱۰.

۳۶. «سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی» (نشستی با دکتر رضا داوری به بهانه

سومین...)، سروش، ش ۱۳۴ (اسفند ۱۳۶۰)، (قسمت آخر) ص ۴۱-۳۶ و ۵۷.

۳۷. «سفری خاموش میان حرف و سکوت» (مصاحبه کننده: امید قنبری)، در:

زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری اردکانی، ص ۳۹-۹۴.

۳۸. «سنت، راهگشای تجدد» (مصاحبه کننده: محمدرضا ارشاد)، همشهری

ماه (ضمیمه رایگان همشهری)، دوره جدید، ش ۲ (بهمن ۱۳۸۳)، ص ۹-۶.

«شاعران در زمانه عسرت» ← «زندگی کردن شغل ما شده است»

۳۹. «شایگان و پرسش های بی پاسخ»، در: مونیسم یا پلورالیسم، به کوشش

بیژن عبدالکریمی. تهران، یادآوران و مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها، ۱۳۸۳،

رقعی، ص ۵۵-۶۵.

۴۰. شترمرغ مابی در عرصه تفکر (درباره مقام تفکر در ایران)، (مصاحبه

کننده: رضا ارشاد)، همشهری، ش ۴۶۷۳ (سه شنبه ۲۳ مهر ۱۳۸۷)، ص ۱۳ و ۱۶؛

اندیشیدن عین آزادی است، ایضاً، ش ۴۶۷۷ (یکشنبه ۲۸ مهر ۱۳۸۷)، ص ۱۶.

(← سروش، عبدالکریم: دریغا که مجال قهوه خوردن با پوپر از دست رفت،

شهروند امروز، س ۳، ش ۶۴ (یکشنبه ۳۱ شهریور ۱۳۸۷)، ص ۱۳۵-۱۳۲).

«شریعتی، علی» ← «مبانی فلسفی اندیشه...»

۴۱. «عبوری شتابزده در دالان تفکر و تاریخ فلسفه» (مصاحبه کننده: علیرضا

وزل)، رستاخیز، س ۲، ش ۴۵۴ (شنبه ۸ آبان ۱۳۵۵)، ص ۱۸ و ۲۱.

۴۲. «علم و دین»، نامه علم و دین (نشریه علمی - خبری)، س ۲، ش ۲ /

س ۳، ش ۱ (پاییز - زمستان ۱۳۷۷ / بهار و تابستان ۱۳۷۸)، ص ۹۵-۸۷.

۴۳. «غرب و بحران هویت در ایران معاصر»، در: کتاب سروش (مجموعه

مقالات: ۱) رویارویی ایران و غرب در دوره معاصر. تهران، سروش، ۱۳۷۵، وزیری، ص ۲۸-۱۹؛ در: درباره غرب، چ ۱، ص ۵۵-۶۵؛ ویراست دوم، ص ۱۱۳-۱۰۳.

۴۴. «فارابی» (مصاحبه کننده: عبدالله نصری) در: حدیث/اندیشه (گفتگوهای در باب تاریخ فلسفه اسلامی). تهران، سروش، ۱۳۷۹، وزیری، ص ۶۶-۴۹.

۴۵. «فراز و فرودهای مناسبات اسلام و غرب»، چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، س. جدید، ش ۱۸ (مهر و آبان ۱۳۸۴)، ص ۵۸.

«فردید» ← «چند پرسش در باب فرهنگ شرق؛ فیلسوف فقید...؛ هزار راه نرفته»

۴۶. «فردید از اندیشه تا عمل (مصاحبه کننده: رضا خجسته رحیمی، شهروند امروز، س ۳، ش ۶۰ (یکشنبه ۳ شهریور ۱۳۸۷)، ص ۱۲۱-۱۱۹. (← سروش، عبدالکریم: درینا که مجال قهوه خوردن با پوپر از دست رفت، شهروند امروز، س ۳، ش ۶۴ (یکشنبه ۳۱ شهریور)، ص ۱۳۵-۱۳۲؛ در هویت نبودم...، شهروند امروز، س ۳، ش ۶۵ (یکشنبه ۷ مهر ۱۳۸۷)، ص ۱۱).

«فرهنگ شرق» ← «چند پرسش در باب فرهنگ شرق»

۴۷. «فرهنگستان علوم، تحقیق و پژوهش»، خبرنامه فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، س ۵، ش ۱۵ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۱۳-۱۰.

«فلسفه با کلید سیاست کوک شده است» ← «زندگی کردن شغل ما شده است»

۴۸. «فلسفه سخن نابهنگام است» (بخش اول)، ایران، س ۲، ش ۳۸۱ (شنبه ۵ خرداد ۱۳۷۵)، ص ۶؛ (بخش دوم)، ایضا، س ۲، ش ۳۸۲ (یکشنبه ۶ خرداد ۱۳۷۵)، ص ۶ و ۵.

۴۹. فلسفه، فلسفه است (مصاحبه کننده: محمدرضا ارشاد، همشهری، س ۱۴،

ش ۴۱۲۷ (چهارشنبه ۱۷ آبان ۱۳۸۵)، ص ۱۱.

۵۰. «فلسفه غیر از ذوق همگانی است»، *اطلاعات*، ش ۱۷۶۰۹ (؟)

۱۴ خرداد ۱۳۶۴)، ص ۸ (← بخش ب. فلسفه در دانشگاه‌های ایران)

«فوتبال» ← «چگونه می‌توان...»

فیلسوف فقید... سید احمد فردید، شرق، ش ۵ (مرداد ۱۳۷۴)، ص ۱۵-۱۲ (←

بخش ب. فردید فیلسوف بود).

۵۱. «گفت و شنود با رضا داوری [اردکانی در باب فرهنگ اسلامی]»، در:

قلمرو فرهنگ، [مجموعه مقالات]. [تهران]، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی

فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، [بی‌تا]، وزیری، ص ۱۶۲-۱۴۹.

۵۲. «لیبرالیسم به معنی آزادی نیست!»، اندیشه حوزه ش ۶ (۱)، کیهان،

ش ۱۶۸۴۰ (سه‌شنبه ۱۴ تیر ۱۳۷۹)، ص ۶؛ «آزادی بدون عدالت وجود ندارد»

(۲)؛ ایضاً، ش ۱۶۸۴۲ (پنجشنبه ۱۶ تیر ۱۳۷۹)، ص ۶

«ماهیت و موانع حقوق بشر» ← «نخست باید جان مهیا شود»

«مبانی تفکر هیدگر هیچ ربطی به نازیسم ندارد» ← «هیدگر چه

می‌گوید؟»

۵۳. «مبانی فکری فلسفی اندیشه دکتر علی شریعتی»، ویژه نامه فرهنگی

ضمیمه روزنامه جهان اسلام، ش ۶ خرداد و تیر ۱۳۷۲، ص؟

۵۴. مجلس گفت‌و شنود (مصاحبه کننده: صدرا صدوقی)، اعتماد ملی، ش ۳۷۲

(۵ خرداد ۱۳۸۶)، ص ۸

«مدرنیته با هوس نیامده است» ← «تغییر ناممکن اقتضائات مدرنیته»

«مشروطیت» ← «خواستن نتوانستن نبود»

۵۵. «معجون علم ایرانی» (مصاحبه کننده: حمید رضا ابک)، همشهری (ویژه نامه نوروز ۱۳۸۲)، ص ۲. (← بخش ب. شرحی بر یک گفتگو).
۵۶. «معنی «آزادی» چیست؟» (تا امپریالیسم وجود دارد، آزادی در خطر است)، (دیگر مقترحان: طاهر احمدزاده، محمدحسین بهشتی، حسن توانائیان فرد، استاد علی طهرانی، موسی خیابانی، عبدالکریم سروش، احسان شریعتی، احمد صدر حاج سیدجوادی، محمد ملکی، اکبر هاشمی رفسنجانی و ابراهیم یزدی، کیهان، ش ۱۰۹۹۳ (یکشنبه ۲۱ اردیبهشت ۱۳۵۹)، ص ۵.
- «مقام تفکر در ایران» ← «شترمرغ مآبی در عرصه تفکر»
- «من به آینده فلسفه فکر می کنم» ← «هزار راه نرفته»
۵۷. «منورالفکری و روشنفکری»، همشهری، س ۱، ش ۶۸ (دوشنبه ۱۷ اسفند ۱۳۷۱)، ص ۶؛ ایضاً، س ۱، ش ۶۹ (سه شنبه ۱۸ اسفند ۱۳۷۱)، ص ۶؛ در: روشنفکران، احزاب و منافع ملی (گفتگوهای با متفکران معاصر ایران)، به کوشش مسعود رضوی. تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۹، رقمی، ص ۲۹۵۱.
۵۸. «نخست باید جان مهیا شود» (ماهیت و مواضع حقوق بشر)، (مصاحبه کننده: حامد یوسفی، سیاست نامه شرق (ضمیمه تئوریک روزنامه شرق، س ۳، ش ۷۷۰ (شنبه ۶ خرداد ۱۳۸۵)، ش ۳، (خرداد ۱۳۸۵)، ص ۲۸-۲۷.
۵۹. «نشر متون صوفیانه مفید است یا مضر؟» (دیگر مقترحان: محمد ابراهیم باستانی پاریزی، سید محمدعلی جمال زاده، موسی جوان، علی دشتی، محمود صناعی، کریم کشاورز، غلامحسین یوسفی)، راهنمای کتاب، س ۹، ش ۲ (تیر ۱۳۴۵)، ص ۱۳۳-۱۲۱؛ س ۹، ش ۳ (شهریور ۱۳۴۵) ص ۲۶۸-۲۵۵؛ س ۹، ش ۴ (آبان ۱۳۴۵)، ص ۳۸۸-۳۸۳.
۶۰. «نگاهی انتقادی به مفهوم غربی آزادی» (مصاحبه کننده: مجید ظهیری،

اندیشه حوزه، ش ۲۱ (۱۳۷۹).

۶۱ «واژه‌بافان تفکر را به بن‌بست می‌کشانند» (مصاحبه‌کننده: بیرنگ کوهدامنی)، اطلاعات، ۳۰ دی ۱۳۵۵، ص ۲۱.

«وضع موزائیکی دوام نمی‌آورد، اعتماد نکنید» ← «ریشه‌ای تاریخی در فضایی متجدد»

۶۲ وضعیت آموزش فلسفه در دانشگاهها (۲ بخش) همشهری، س ۱۴، ش ۴۱۲۷ (چهارشنبه ۱۷ آبان ۱۳۸۵)، ص ۱۱؛ بخش ۲،؟

۶۳ «هزار راه نرفته» (مصاحبه‌کننده: علیرضا سمیعی)، ایران، ش ۴۰۵۴ (دوشنبه ۲۹ مهر ۱۳۸۷)، ص ۱۰؛ من به آینده فلسفه فکر می‌کنم، ایضاً، ش ۴۰۵۵ (سه‌شنبه ۳۰ مهر ۱۳۸۷)، ص ۱۰.

۶۴ «هنر امروز محاکاه نمی‌کند»، نیستان، س ۲، ش ۱۷ و ۱۸ (بهمن و اسفند ۱۳۷۵)، ص ۷۴-۷۵.

۶۵ «هنر رحمانی و هنر شیطانی، هر دو در دوره ما رواج دارد»، فصلنامه هنر، دوره ۲، ش ۲ (زمستان ۱۳۶۱)، ۵۵-۴۶.

۶۶ «هنر و حقیقت»، فصلنامه هنر، ش ۲۸ (بهار ۱۳۸۴)، ص ۲۲-۱۵.

۶۷ «هیدگر چه می‌گوید؟»، دانشگاه انقلاب، ش ۵۲ (فروردین ۱۳۶۷)، ص ۴۶-۴۳؛ [پوپر مدافع لیبرالیسم موجود است]، ایضاً، ش ۵۳ (اردیبهشت ۱۳۶۷)، ص ۲۵-۱۹؛ [مبانی تفکر هیدگرهیچ ربطی به نازیسم ندارد]، ایضاً، ش ۵۴ (خرداد ۱۳۶۷)، ص ۲۳-۱۷.

ب) میزگرد

۱. «آموزش و پرورش و فرهنگ» (میزگرد: باقری، علی محمد کاردان، توفیقی،

ابراهیم زاده، بارزگان، محمدعلی شعاعی، مهرمحمدی)، نامه فرهنگ (ویژه آموزش و پرورش و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش.مس ۴۵ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۲۲-۴۷.

۲. «اسلام و غرب» (میزگرد: غلامرضا اعوانی، نصرالله پورجوادی، حسین توکل، محمدعلی شعاعی، رضا شعبانی، هرمان لندولت)، نامه فرهنگ (ویژه اسلام و غرب)، س ۴، ش ۴، ش.مس ۱۷ (بهار ۱۳۷۴)، ص ۱۵-۲۹.

«بحران کتاب؛ نیازمندی و بی‌اعتنایی» ← «نظارت بر کتاب»

۳. «بحران هویت باطن بحران‌های معاصر» (میزگرد: سید مرتضی آوینی، مسعود ترقی جاه، محمدعلی شعاعی، جواد طباطبایی، علی محمد کاردان، کریم مجتهدی)، نامه فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن بحران‌های معاصر)، س ۳، ش ۱، ش.مس ۹ (بهار ۱۳۷۲)، ص ۸-۲۷.

۴. «برای عرضه به غرب چه داریم؟ با کدام شیوه؟» (گفتگو: احمد احمدی، محمد مهدی جعفری، حسن حبیبی، غلامعلی حدّادعادل، علی شریعتمداری، عبد الجواد فلاطوری، محمد مجتهد شبستری)، کیهان فرهنگی، ش ۳، (خرداد ۱۳۶۳)، ص ۱۵-۳.

۵. «پرسش فلسفی در وضع کنونی عالم» (غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، شهرام پازوکی، پرویز ضیاء شهابی)، رواق، ش ۲ (تابستان ۱۳۸۵)، ص ۱۶-۶.

۶. «پلورالیسم و فرهنگ» (میزگرد: غلامعلی حدّاد عادل، محسن خلیجی، غلامعلی خوشرو، محمدعلی شعاعی، علی اکبر رشاد، احمد نقیب‌زاده)، نامه فرهنگ (ویژه پلورالیسم و فرهنگ)، س ۶، ش ۴، ش.مس ۲۴ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۱۴-۳۹.

۷. «پیوستگی و گسستگی فرهنگ»، (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، محمد ایلخانی، کریم مجتهدی، مصطفی محقق داماد)، نامه فرهنگ (ویژه پیوستگی و گسستگی فرهنگی) دوره ۳، س ۱۴، ش ۲، ش.مس ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۴۴-۵۹.
۸. «تأثیر تفکر شرقی و اسلامی بر فلسفه و تفکر غربی» (میزگرد: احمد احمدی، غلامرضا اعوانی، سیدمحمد خامنه‌ای و کریم مجتهدی، قسمت ۲، ایضاً، ش ۷ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۲۲-۵؛ قسمت ۳، ایضاً، ش ۸ و ۹ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۸-۵؛ قسمت ۴، ایضاً، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۲۵-۵.
۹. «تأثیر فلسفه و حکمت متعالیه اسلامی در فلسفه غرب»، قسمت ۱ (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، کریم مجتهدی)، خردنامه صدر، ش ۵ و ۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۵)، ص ۲۲-۵؛ در: پرتو خرد، غلامحسین ابراهیمی دینانی، بکوشش حسن سیدعرب، تهران، مهرنیوشا، ۱۳۸۵، رقی، ص ۳۳۴-۳۶۸.
۱۰. «تاریخ و فرهنگ»، (میزگرد: صادق آینه‌وند، احسان اشراقی، شهرام پازوکی، رضا شعبانی، غلامحسین نوائی)، نامه فرهنگ (ویژه تاریخ و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۱، ش.مس ۳۵ (بهار ۱۳۷۹)، ص ۵۱-۳۰.
۱۱. تأمل در مفهوم تساهل و تسامح (میزگرد: نعمه‌الله باوند، محسن کدیور، غرویان، فاضل میبدی)، کیهان، ش ۱۶۱۷۳ (پنجشنبه ۱۴ اسفند ۱۳۷۶)، ص ۶؛ تساهل و تسامح؛ در نظر و عمل، ایضاً، ش ۱۶۱۸۳ (چهارشنبه ۲۷ اسفند ۱۳۷۶)، ص ۷؛ تساهل و تسامح؛ تفکیک در حوزه نظر و عمل، آری یا نه؟ ش ۱۶۱۹۳ (پنجشنبه ۲۰ فروردین ۱۳۷۷)، ص ۶؛ چون ندیدند حقیقت...، ایضاً، ش ۱۶۱۹۵ (یکشنبه ۲۳ فروردین ۱۳۷۷)، ص ۶.

۱۲. «تبادل و تهاجم فرهنگی»، (میز گرد: غلامعلی خوشرو، محمدرضا ریخته‌گران، محمدعلی شعاعی، فتح‌الله مجتبایی، مهدی محقق، مصطفی محقق‌داماد)، نامه فرهنگ (ویژه تبادل و تهاجم فرهنگی)، س ۸، ش ۱، ش.مس. ۲۹ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۴۳-۱۶.

۱۳. «تجدد و سکولاریسم» (میز گرد: فرزین بانکی، احمدعلی حیدری، حسین کلباسی، کریم مجتهدی، علی اصغر مصلح، عباس منوچهری)، نامه فرهنگ (ویژه تجدد و سکولاریسم)، دوره ۳، س ۱۴، ش.مس. ۵۴ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۴۳-۲۶.

۱۴. «تحلیل اندیشه‌های صدرالمتألهین (گفتگو: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، سیدمحمد خامنه‌ای، محسن کدیور، مصطفی محقق‌داماد، درآمدی بر کنگره جهانی بزرگداشت ملاصدرای، کیهان/اندیشه، س ۷، ش ۵؟ (آذر و دی ۱۳۷۳)، ص ۲۵-۳.

۱۵. «تساهل و تسامح» (میز گرد: علیرضا بهشتی، نصرالله پورجوادی، غلامعباس توسلی، علی جنتی، علی اکبر صادقی رشاد، احمد نقیب‌زاده)، نامه فرهنگ (ویژه تساهل و تسامح)، س ۷، ش ۴، ش.مس. ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۵۳-۲۲. (← تأمل در مفهوم تساهل و تسامح)

۱۶. «تعامل فرهنگی» (میز گرد: تقی آزاد ملک، غلامعلی حداد عادل)، سروش، س ۱۶، ش ۷۲۵ (شنبه ۲۴ دی ۱۳۷۳)، ص ۱۹-۸.

۱۷. تفکر و موقعیت صدرالمتألهین در فلسفه (میز گرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، سید مصطفی محقق‌داماد (بمناسبت برپایی کنگره جهانی بزرگداشت صدرالمتألهین)، خردنامه صدرای، ش ۱ (اردیبهشت ۱۳۷۴)، ص ۱۸-۵.

۱۸. «توسعه و فرهنگ» (اقتراح: حسین بشیریه، محمد توکل، بهاء‌الذین خرمشاهی، فرهنگ رجایی، عبدالکریم سروش، حسین عظیمی، عبدالعلی قوام)، نامه فرهنگ (ویژه توسعه و فرهنگ)، س ۲، ش ۱ و ۲، ش.مس ۵ و ۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۰)، ص ۲۷-۶
۱۹. «تهاجم فرهنگی و وضعیت تفکر» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، کریم مجتهدی، همایون همتی)، کیهان فرهنگی، س ۹، ش ۶ ش.مس ۸۸ (شهریور ۱۳۷۱)، ص ۱۶-۵
۲۰. «جایگاه نشر دولتی در انتشارات کشور»، (میزگرد: غلامرضا اعوانی (رئیس انجمن حکمت و فلسفه)، رضا داوری اردکانی (عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی)، محمد تقی دانش‌پژوه (کتاب‌شناس)، فتح الله مجتبائی (استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه)، خانم مشایخ فریدنی (عضو پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، سروش (ویژه کتابخوانی ضرورت توسعه)، س ۱۶، ش ۷۲۰ (شنبه ۱۹ آذر ۱۳۷۳)، ص ۹۲-۸۸
۲۱. «جغرافیای تاریخی و فرهنگی خلیج فارس» (میزگرد: بیژن اسدی، داود باوند، ناصر تکمیل همایون، محمدرضا سبحان، پیروز مجتهدزاده)، نامه فرهنگ (ویژه خلیج فارس و ایران)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۱، ش.مس ۵۵ (بهار ۱۳۸۴)، ص ۳۵-۱۲
۲۲. «جهانی شدن» (میزگرد: هادی خانیکی، محمد ضیمران، محمد جواد لاریجانی، محمد نهاوندیان)، نامه فرهنگ (ویژه جهانی شدن)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۳ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۴۲-۲۴
۲۳. «جهانی شدن، خزیدن زیر سایه غرب؟» (میزگرد: رامین خانبگی، محمدرضا ریخته‌گران)، کتاب نقد، س ۶ ش ۴، و س ۷، ش ۱، ش.مس ۲۴ و ۲۵

(پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، ص ۷۰-۵۷.

۲۴. «خرد و سیاست» (میزگرد: علیرضا بهشتی، محمدعلی شجاعی، محسن کدیور، ولی رضا نصر، احمد نقیب‌زاده)، نامه فرهنگ (ویژه خرد و سیاست)، دوره ۳، س ۹، ش ۳ و ۲، ش.مس ۳۲ و ۳۳ ([بی فصل] ۱۳۷۸)، ص ۴۳-۱۸.

۲۵. «خلافت و فرهنگ» (میزگرد: سید محمد آوینی، بهروز افخمی، غلامعلی افروز، محمود سریع‌القلم، علی شریعتمداری، محمدعلی شجاعی، سید رضا هاشمی)، نامه فرهنگ (ویژه خلافت و فرهنگ)، س ۶، ش ۲، ش.مس ۲۲ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۳۳-۱۰.

۲۶. «درباره مدرنیته سوابق و مسائل آن» (میزگرد: سید محمد رضا بهشتی، محسن خلیجی، محمد رضا ریخته‌گران، مجتبی صدرنیا، نامه فرهنگ (ویژه مدرنیته یا تجدّد)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۲، ش.مس ۳۶ (تابستان ۱۳۷۹)، ص ۵۳-۲۷.

۲۷. «دین و دنیا» (میزگرد: سید محمد آوینی، مسعود ترقی جاه، محمدعلی شجاعی، صادق لاریجانی، سیدجلال‌الدین مجتبوی)، نامه فرهنگ (ویژه دین و دنیا)، س ۴، ش ۴، ش.مس ۱۶ (زمستان ۱۳۷۳)، ص ۲۹-۱۶.

۲۸. «روابط بین‌الملل و عصر قدرت ارتباطات و اطلاعات» (میزگرد: سید محمد آوینی، مرتضی اسعدی، محمود سریع‌القلم، محمدعلی شجاعی، مهدی حسینیان راد، کاظم معتمد نژاد، احمد نقیب‌زاده)، نامه فرهنگ (ویژه ارتباطات و روابط بین‌الملل)، س ۵، ش ۳، ش.مس ۱۹ (پاییز ۱۳۷۴)، ص ۳۷-۸.

۲۹. «روشنفکری در ایران» (غلامحسین ابراهیمی دینانی، منصور انصاری، عزت‌الله فولادوند، مرتضی قورچی، علی قیصری، سید مصطفی محقق‌داماد)، در: روشنفکری در ایران (گفتگوی تمدن‌ها و روشنفکری). تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۱، رقی، ص ۴۱-۲۵.

۳۰. «روش‌های پیشگیری از اتلاف وقت» (میزگرد: محمد باقریان، یوسف ثبوتی، حسن حبیبی، فرامرز رفیع پور، سید مصطفی محقق داماد، جعفر مرعشی، رضا مکنون) نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و مصرف) دوره ۳، س ۱۵، ش ۳، ش.مس ۵۷ (پاییز ۱۳۸۴)، ص ۳۱-۴۱.
۳۱. «زبان و ادبیات» (میزگرد: نعمت‌الله ایران‌زاده، احمد تمیم‌داری، حسینعلی قبادی)، نامه فرهنگ (ویژه زبان و ادبیات)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۱، ش.مس ۳۹ (بهار ۱۳۸۰)، ص ۱۸-۴۱.
۳۲. «زبان و فرهنگ» (میزگرد: دبیر مقدم، سید جعفر شهیدی، کورش صفوی، سید علی میر عمادی، رضا نیلی‌پور، لطف‌الله یارمحمدی)، نامه فرهنگ (ویژه زبان و فرهنگ)، دوره ۳، س ۹، ش ۴، ش.مس ۳۴ ([بی فصل] ۱۳۷۸)، ص ۱۶-۳۵.
۳۳. «سکولاریسم و فرهنگ» (میزگرد: سید محمد آوینی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، احمد احمدی، غلامرضا اعوانی، غلامعلی حداد عادل، محمد علی شاعی، خانم ماهروزاده)، نامه فرهنگ (ویژه سکولاریسم و فرهنگ)، س ۶، ش ۱، ش.مس ۲۱ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۱۲-۳۷.
۳۴. «سنت و تجدّد» (میزگرد: مسعود پدram، پرویز ضیاء شهابی، علی‌اکبر فرهنگی)، نامه فرهنگ (ویژه سنت و تجدّد)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۳، ش.مس ۴۹ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۲۶-۳۹.
۳۵. «سیاست و فرهنگ» (میزگرد: غلامعلی خوشرو، فرهنگ رجایی، محمدعلی شاعی، محمدجواد لاریجانی)، نامه فرهنگ (ویژه سیاست و فرهنگ)، س ۵، ش ۴، ش.مس ۲۰ (زمستان ۱۳۷۴)، ص ۱۴-۴۳.
۳۶. «سیاست و گفتگوی تمدن‌ها» (میزگرد: مصطفی بروجردی، محمود

بروجردی، محمد توکل، محسن خلیجی، علی اکبر فرهنگی، علی اصغر مصلح، عباس منوچهری)، *نامه فرهنگ (ویژه سیاست و گفتگوی تمدن‌ها)*، دوره ۳، س ۱۵، ش ۲، ش.مس ۵۶ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۳۲-۵۵.

۳۷. «شرق‌شناسی» (میزگرد: غلامرضا اعوانی، شهرام پازوکی، محسن خلیجی، محمد علی شعاعی، رضا شعبانی، کریم مجتهدی)، *نامه فرهنگ (ویژه شرق‌شناسی)*، دوره ۳، س ۱۱، ش ۳، ش.مس ۴۱ (پاییز ۱۳۸۰)، ص ۲۴-۴۵.

۳۸. «عدالت و آزادی» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، حسین بشیریه، محمدرضا جوزی، محمد مجتهد شبستری)، *نامه فرهنگ (ویژه عدالت و آزادی)*، س ۳، ش ۳ و ۲، ش.مس ۱۱ و ۱۰ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۷-۳۳.

۳۹. علم، دین و معنویت در قرن ۲۱ (جلسه فرهنگستان علوم مورخ ۲۳ تیر ۱۳۷۸، با حضور: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، غلامعلی حداد عادل، علی شریعتمداری)، در: علم، دین و معنویت (جنگ اندیشه ۱۳)، مجموعه سخنرانیها. تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴، رقعی، ص ۷۷-۱۲۶.

۴۰. «علم و آزادی» (میزگرد: شاپور اعتماد، محمد توکل)، *نامه فرهنگ (ویژه علم و آزادی)*، دوره ۳، س ۱۰، ش ۳، ش.مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۲۷-۴۹.

۴۱. «علم و دین» (میزگرد: غلامرضا اعوانی، نصرالله پورجوادی، محمود سریع‌القلم، مهدی گلشنی)، *نامه فرهنگ (ویژه علم و دین)*، س ۴، ش ۱، ش.مس ۱۳ (بهار ۱۳۷۳)، ص ۱۱-۲۹.

۴۲. «علوم انسانی و انقلاب فرهنگی» (غلامعلی حدادعادل، محمد تقی مصباح [یزدی]، در: علوم انسانی اسلام و انقلاب فرهنگی (مجموعه مقاله). تهران، جهاد دانشگاهی (دفتر مرکزی)، ۱۳۶۱، وزیری، ص ۱۹۳-۲۳۲.

۴۳. «فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، محمد ابراهیم باستانی پاریزی، سیدمحمد خامنه‌ای، محمود سریع‌القلم، مهدی محقق، فتح‌الله مضطرزاده)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی)، نس ۷، ش ۱، ش.مس ۲۵ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۸۴۹.
۴۴. «فرهنگ و آموزش» (میزگرد (۲جلسه): محمد حسین پورکاظمی، مهدی حجت، علی شریعتمداری، محمدعلی شعاعی، سیدجعفر شهیدی، علی‌اکبر صالحی، جعفر علاقه‌مندان، علی محمد کاردان، عزت‌الله نادری)، نامه فرهنگ (ویژه آموزش و فرهنگ)، س ۷، ش ۳، ش.مس ۲۷ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۸۶۵.
۴۵. «فرهنگ و تکنولوژی» (میزگرد: شاپور اعتماد، شهرام پازوکی، سلیمی، شفیع، فتح‌الله مضطرزاده، رضا مکنون)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تکنیک)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۴، ش.مس ۴۶ (زمستان ۱۳۸۱)، ص ۲۰-۴۳.
۴۶. «فرهنگ و تمدن اسلامی» (میزگرد: غلامرضا اعوانی، غلامعلی حدادعادل، فتح‌الله مجتبائی، جلال‌الدین مجتبوی، مهدی محقق، مصطفی محقق داماد)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تمدن اسلامی)، س ۳، ش ۴، ش.مس ۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ص ۱۱-۳۳.
۴۷. «فرهنگ و روابط بین‌الملل» (میزگرد: سید مجید رویین‌تن، محمود سریع‌القلم، محمدعلی شعاعی، یحیی کمالی‌پور، محمدجواد لاریجانی، مهدی محسنیان‌راد، علی‌نقی مشایخی، احمد نقیب‌زاده)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و روابط بین‌الملل)، س ۴، ش ۲ و ۳، ش.مس ۱۴ و ۱۵ (تابستان و پائیز ۱۳۷۳)، ص ۱۱-۳۷.
۴۸. «فرهنگ و سیاست جهان کنونی» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی

دینانی، محمد توکل، مصطفی محقق داماد، عباس منوچهری)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و سیاست)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۱، ش.مس ۴۷ (بهار ۱۳۸۲)، ص ۵۱ - ۳۵.

۴۹. «فرهنگ و کارآمدی» (میزگرد: سیدمحمد آوینی، مرتضی بهشتی، محمدحسین پناهی، محمدحسین سلیمی، محمدحسن عرفانیان، علی محمد کردان، محمد نهاوندیان)، نامه فرهنگ (ویژه کارآمدی و فرهنگ)، س ۷، ش ۲، ش.مس ۲۶ (تابستان ۱۳۷۶)، ص ۴۷-۱۶.

۵۰. «فرهنگ و مصرف» (میزگرد: محمد باقریان، مهدی بهادری نژاد، حسن حبیبی، فرامرز رفیع نژاد، محمدرضا شمس اردکانی، حسن ظهور)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و مصرف)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۳، ش.مس ۵۷ (پاییز ۱۳۸۴)، ص ۳۰-۲۰.

۵۱. «فلسفه اسلامی» (میزگرد: شاپور اعتماد، غلامرضا اعوانی، سیدمحمد خامنه‌ای، علی آبادی)، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی ش.]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۲۷-۱۰.

۵۲. «فلسفه معاصر» (میزگرد: نصرالله پورجوادی، محمدرضا ریخته‌گران، محمد ضیمران، کریم مجتهدی)، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه معاصر)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۴، ش.مس ۴۲ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۳۳-۱۶.

۵۳. «فلسفه و اخلاق» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، محمدرضا ریخته‌گران، عباس منوچهری)، نامه فرهنگ (ویژه اخلاق و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۳، ش.مس ۵۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۴۹-۳۴؛ در: پرتو خرد، غلامحسین ابراهیمی دینانی، بکوشش حسن سیدعرب. تهران، مهرنیوشا، ۱۳۸۵، رقی، ص ۵۵-۲۱.

۵۴. «فلسفه و فرهنگ» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، احمد احمدی، غلامرضا اعوانی، سیدمحمد خامنه‌ای، محمدعلی شجاعی)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و فلسفه)، س ۵، ش ۲، ش.مس ۱۸ (تابستان ۱۳۷۴)، ص ۳۱-۱۰.
۵۵. «فلسفه هگل در بوته نقد» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، غلامرضا اعوانی، سیدمحمد خامنه‌ای، کریم مجتهدی، سیدمصطفی محقق داماد)، خردنامه صدر، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۸۰)، ص ۱۴-۵؛ ایضاً، ش ۲۷ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۲۲-۵؛ ایضاً، ش ۲۹ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۱۷-۵؛ ایضاً، ش ۳۰ (زمستان ۱۳۸۱)، ص ۱۲-۳.
۵۶. «فلسفه و فرهنگ» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، جمال خراسانی، پرویز ضیاء شهابی)، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۴، ش ۱، ش.مس ۵۱ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۵۲-۴۰.
۵۷. «قانون و فرهنگ» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، هدایت‌الله فلسفی، مصطفی محقق داماد، یوسف مولائی، کامبیز نوروزی)، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و قانون)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۸ (تابستان ۱۳۸۲)، ص ۵۹-۳۴.
۵۸. «کتاب و مطبوعات» (میزگرد: فرخ امیرفریار، پژمان، رضا سیدحسینی، علی اصغر محمدخانی)، نامه فرهنگ (ویژه نشر و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۲، ش.مس ۴۴ (تابستان ۱۳۸۱)، ص ۳۳-۱۸.
۵۹. «گفتگوی تمدن‌ها» (میزگرد: محمدعلی شجاعی، محمد ضیمران، مصطفی محقق داماد، علی اصغر مصلح، عباس منوچهری)، نامه فرهنگ (ویژه گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۲، ش.مس ۴۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۳۹-۲۰.

- ۶۰ مفهوم غرب در عالم معاصر (گفتگوی ماه مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها مورخ ۶ آبان ۱۳۸۰: اسدی، غلامرضا اعوانی، محمد ضیمران، مصطفی ملکیان). تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۱، رقعی، ۷۲ص.
- ۶۱ «من تغییر نکردم زمانه تغییر کرده است» (گفتگو: مسعود پدرام، جواد غلامرضا کاشی): در: نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تکنیک)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۴، ش.مس ۴۶ (زمستان ۱۳۸۱)، ص ۱۶۷-۱۴۲.
- ۶۲ «موقعیت و عظمت ملّا صدرا و مکتب او» (میزگرد: غلامحسین ابراهیمی دینانی، احمد احمدی، غلامرضا اعوانی، سیدمحمد خامنه‌ای)، خردنامه صدرا، ش ۳ (فروردین ۱۳۷۵)، ص ۲۲-۶.
- ۶۳ «نظارت بر کتاب و ملاحظات فرهنگی» (میزگرد: حسین پایا، رضا سیدحسینی، شهلا لاهیجی)، ایران، س ۴، ش ۹۳۷ (سه‌شنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۳۷۷)، ص ۱۰؛ بحران کتاب: نیازمندی و بی‌اعتنایی، ایضاً، س ۴، ش ۹۴۱ (سه‌شنبه ۲۲ اردیبهشت ۱۳۷۷)، ص ۱۰.
- ۶۴ «نظم و قانون و فرهنگ» (میزگرد: گودرز افتخار جهرمی، عبدالله جاسبی، علی‌اکبر صالحی، علی‌محمد کاردان، بایزید مردوخی)، نامه فرهنگ (ویژه نظم، قانون و فرهنگ)، س ۶، ش ۳، ش.مس ۲۳ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۲۹-۱۲.
- ۶۵ «نقد ادبی» (میزگرد: بهرام مقداری)، نامه فرهنگ (ویژه ادبیات و نقد ادبی)، دوره ۳، س ۱۰، ش.مس ۳۸ (زمستان ۱۳۷۹)، ص ۳۴-۲۴.
- ۶۶ نگاهی به تحول اسلامی در دانشگاه‌ها (میزگرد: خلیجی، حسینی، گلشنی، مرعشی)، کیهان، ش ۱۵۸۴۶ (چهارشنبه ۳ بهمن ۱۳۷۵)، ص ۶؛ علوم دانشگاهی باید سامان دینی پیدا کند، ایضاً، ش ۱۵۸۴۹ (یکشنبه ۷ بهمن ۱۳۷۵)، ص ۶؛ راه حل‌های اسلامی شدن دانشگاه‌ها، ایضاً، ش ۱۵۸۶۷ (سه‌شنبه

۳۰ بهمن ۱۳۷۵)، ص ۶

۶۷ «وضع علم و پژوهش در ایران» (میزگرد: غلامعلی حدّادعادل، فرامرز رفیع‌پور، علی شریعتمداری، محمدعلی شعاعی، فتح‌الله مضطرزاده، رضا مکنون، سیدمحمد رضا هاشمی گلپایگانی، نامه فرهنگ (ویژه وضع علم و پژوهش در ایران)، س ۸، ش ۲، ش.مس ۳۰ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۱۶-۳۵.

۶۸ «هرمنوتیک» (میزگرد: احمدعلی حیدری، محمد رضا ریخته‌گران، پرویز ضیاءشهابی، علی‌اصغر مصلح، احمد واعظی)، نامه فرهنگ (ویژه هرمنوتیک)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۴، ش.مس ۵۸ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۳۰-۴۷.

۶۹ «هنر و فرهنگ» (میزگرد: محمد رضا بهشتی، مهدی حجّت، محمد رضا ریخته‌گران، پرویز ضیاءشهابی)، نامه فرهنگ (ویژه هنر و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۴، ش.مس ۵۰ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۲۰-۳۹.

د. نقد و بررسی کتاب

۱. «آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی»،^۱ ژولین فروند، ترجمه علی محمد کاردان. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، نشر دانش، س ۴، ش ۶ (مهر و آبان ۱۳۶۳)، ص ۵۲-۵۵.
۲. «آنچه خود داشت»، احسان نراقی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵، راهنمای کتاب، س ۱۹، ش ۷-۱۰ (مهر-دی ۱۳۵۵)، ص ۶۴۱-۶۳۶.
۳. «ابن خلدون و فلسفه او»، محسن مهدی، ترجمه مسعود مجیدی. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳ و جهان بینی ابن خلدون، ایولا کوست، ترجمه مهدی مظفری. تهران ۱۳۵۳، راهنمای کتاب، س ۱۹، ش ۴-۶ (تیر - شهریور ۱۳۵۵)، ص ۳۸۰-۳۷۲.
۴. «اروپا جهان را ساخته است»، آندره آمار، با مقدمه‌ای از تیری مونیو عضو فرهنگستان فرانسه (متن فرانسه)، چاپ پاریس، ۱۹۶۶، انتقاد کتاب، دوره ۴، ش ۴ (دی و بهمن ۱۳۴۷)، ص ۲۸-۲۹.
۵. «از کوچه زندان»، عبدالحسین زرین کوب. [تهران]، [جیبی با همکاری فرانکلین]، [۱۳۴۹] (← بخش ب. «تفسیر حافظ بر مبنای نیست‌انگاری»)
۶. «اسطوره چهارچوب» (در دفاع از عقلانیت)، کارل پوپر، ترجمه علی پایا.

۱. چاپ دوم به سال ۱۳۷۲، تحت عنوان نظریه‌های مربوط به علوم انسانی طبع شده است.

- تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، (بی نام)، نامه فرهنگ (ویژه علم و آزادی)، دوره ۳،
س ۱۰، ش ۳، ش.مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۲۰۰-۱۹۶.
۷. «اسلام و دنیوی گری» (سکولاریسم)، سید محمد نقیب العطاس، ترجمه
احمد آرام. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه، ۱۳۷۴، نامه فرهنگ (ویژه
سکولاریسم و فرهنگ)، س ۶، ش ۱، ش.مس ۲۱ (بهار ۱۳۷۵)، ص ۱۹۴-۱۹۲.
۸. «اصول روان شناسی»، نرمان. ل. مان، ترجمه محمود صناعی. تهران،
نشر اندیشه، ۱۳۴۳، راهنمای کتاب، س ۷، ش ۲ (زمستان ۱۳۴۳)، ص ۳۲۱-۳۱۸.
۹. «اقتصاد جهان فردا»، ژان فوراسیه - کلودوین، ترجمه هوشنگ
نهادوندی. [تهران]، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۳، انتقاد کتاب،
دوره ۳، ش ۱ (خرداد و تیر ۱۳۴۴)، ص ۲۸-۲۵.
۱۰. «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر»، ژان پل سارتر، ترجمه مصطفی
رحیمی، انتقاد کتاب، دوره ۳، ش ۴ (آذر و دی ۱۳۴۴)، ص ۹۱۶.
۱۱. «ایران از نگاه ایرانی» (خلق و خوی ایرانیان از نگاه سیاحان)، مهرداد
جوانبخت. اصفهان، آموزه، ۱۳۷۹، (بی نام)، نامه فرهنگ (ویژه علم و آزادی)،
دوره ۳، س ۱۰، ش ۳، ش.مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۲۰۱.
۱۲. «بازیگران عصر طلایی»، ابراهیم خواجه نوری،؟
۱۳. «بحث در مابعدالطبیعه»، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران.
تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، (بی نام)، نامه فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن
بحران های معاصر)، س ۳، ش ۱، ش.مس ۹ (بهار ۱۳۷۲)، ص ۱۹۷-۱۹۶.
- «بحث ولایت در آثار قیصری» ← «رسائل قیصری»
۱۴. «بحران دنیای متجدد»، رنه گنون، ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران،
[دانشگاه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات علوم اجتماعی]، ۱۳۴۹. (بخش ب.

اوتوبی و بحران تفکر)

۱۵. «پایندیا»، ورنر یگر، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی. تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶، نامه فرهنگ (ویژه آموزش و فرهنگ)، س ۷، ش ۳، ش.مس ۲۷ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۹۶—۱۹۳؛ بخارا، س ۱، ش ۳ (آذر و دی ۱۳۷۷)، ص ۳۵۷—۳۵۳.

۱۶. «تاریخ چیست؟»، ای. اچ. کار، ترجمه حسن کامشاد. چ ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، فرهنگ و زندگی (ویژه فرهنگ و وسائل ارتباط جمعی)، ش ۸ (خرداد ۱۳۵۱)، ص ۱۳۵—۱۲۵؛ در: مبانی تمدن غربی، ص ۴۹۶—۴۹؛ تمدن و تفکر غربی، ص ۵۱—۶۸؛ ترجمه عربی، الفکر العربی و الحضاره العربیه، ص ۶۳—۸۶.

۱۷. «تاریخ فلسفه اسلامی» (*Histoire de la philosophie Islamique*)

«هانری کربن، با همکاری سیدحسین نصر و عثمان یحیی، راهنمای کتاب، س ۸، [بی ش.]، (زمستان ۱۳۴۴)، ص ۵۷—۵۸.

۱۸. «تامس مور»، آنتونی کنی، ترجمه عبدالله کوثری. تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و فلسفه)، س ۵، ش ۲، ش.مس ۱۸ (تابستان ۱۳۷۴)، ص ۱۸۸—۱۹۶؛ در: فرهنگ، خرد و آزادی، ص ۳۹—۵۶.

۱۹. «تجربه مدرنیته»، (هرآنچه سخت و استوارست دود می شود و به هوا می رود) مارشال برمن، ترجمه مراد فرهادپور. طرح نو، ۱۳۷۹، [بی نام]، نامه فرهنگ (ویژه علم و آزادی)، دوره ۳، س ۱۰، ش ۳، ش.مس ۳۷ (پاییز ۱۳۷۹)، ص ۲۰۶—۲۰۷.

۲۰. «تکنوپولی، تسلیم فرهنگ به تکنولوژی»، نیل پستمن، ترجمه سیدصادق طباطبایی، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و مصرف)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۳، ش.مس ۵۷ (پاییز ۱۳۸۴)، ص ۱۹۹.

۲۱. «توتم و تابو»، زیگموند فروید، ترجمه محمدعلی. تهران، طهوری، ۱۳۴۹، راهنمای کتاب، س ۱۴، ش ۱-۳ (فروردین - خرداد ۱۳۵۰)، ص ۷۲-۶۳.
۲۲. «جامعه باز و دشمنانش»، ترجمه علی اصغر مهاجر. تهران، شرکت سهامی انتشار؛ ترجمه عزت الله فولادوند. تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹-۱۳۶۴، کیهان فرهنگی، س ۲، ش ۱۰ (دی ۱۳۶۴)، ص ۲۶-۲۳.
۲۳. «الجمع بین رأی الحکیمین»، ابو نصر فارابی، در: دانشنامه جهان اسلام (ج ۱۰)، زیر نظر غلامعلی حدادعادل. تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۵، رحلی، ص ۶۸۶-۶۸۱.
۲۴. «تفسیر کبیر [امام] فخرالدین رازی»، نامه فرهنگ (ویژه علم و دین)، س ۴، ش ۱، ش.مس ۱۳ (بهار ۱۳۷۳)، ص ۱۷۸-۱۷۶.
۲۵. «چنین گفت زرتشت»، نیچه، ترجمه داریوش آشوری. تهران، نیل، ۱۳۵۲، فرهنگ و زندگی (ویژه زن در فرهنگ ایران و جهان)، ش ۱۹ و ۲۰ [پائیز و زمستان ۱۳۵۴]، ص ۳۲۴-۳۱۹، در: مبانی نظری تمدن غربی، ص ۱۵۰-۱۳۵؛ تمدن و تفکر غربی، ص ۱۳۵-۱۲۳؛ ترجمه عربی، الفكر العربی و الحضاره العربیه، ص ۱۶۱-۱۷۷.
۲۶. «حرکت و استیفای اقسام آن»، حسن ملکشاهی (پایان نامه دکترای دانشکده الهیات و معارف اسلامی)، راهنمای کتاب، س ۸، [بی ش] (زمستان ۱۳۴۴)، ص ۲۶-۲۲.
۲۷. «حقوق بشر/برگ پرماجری از انقلاب فرانسه»، تامس پین، ترجمه اسدالله مبشری. تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی)، س ۷، ش ۱، ش.مس ۲۵ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۹۷-۱۹۶.

۲۸. «حقوق طبیعی و تاریخ»، لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام. تهران، آگاه، ۱۳۷۳، (بی نام)، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی ش]، ش. مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۲۰۱-۲۰۲.
۲۹. «حکمت یونان»، شارل ورنر، ترجمه بزرگ نادرزاد. [تهران]، زوار [با همکاری فرانکلین، ۱۳۴۷]، فرهنگ و زندگی (ویژه زبان و زبان شناسی)، ش ۲ (خرداد ۱۳۴۹)، ص ۲۴۹-۲۵۱.
۳۰. «حلقه انتقادی»، دیوید کوزنزهوی، ترجمه مراد فرهادپور. تهران، گیل و روشنگران، ۱۳۷۱، [بی نام]، نامه فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن بحران های معاصر)، س ۳، ش ۱، ش. مس ۹ (بهار ۱۳۷۲)، ص ۲۰۷-۲۰۸.
- «حیف ترجمه برای متن در نقد ادب» ← «در نقد ادب»
۳۱. «خلقیات ما ایرانیان»، محمدعلی جمال زاده. تهران، فروغی (انتشارات مجله مسائل ایران، ش ۴)، ۱۳۴۵ و مقدمه جمال زاده بر کتاب یونانیان و بربرها، امیرمهدی بدیع، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۳، انتقاد کتاب، دوره ۳، ش ۷ (خرداد و تیر ۱۳۴۵)، ص ۲۶-۳۲.
۳۲. «دایرة المعارف تاریخ علم عربی (Encyclopedia of the History of Arabic Science)»، رشدی راشد با همکاری رژی مرلون Routledge, London and New York, 1996، نامه فرهنگ (ویژه نظم، قانون و فرهنگ)، س ۶، ش ۳، ش. مس ۲۳ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۱۹۳.
۳۳. «درآمدی بر فلسفه افلوپین»، نصرالله پورجوادی. تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، نشر دانش، س ۳، ش ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۶۱)، ص ۵۴-۵۸.
۳۴. «درآمدی بر هرمنوتیک»، احمد واعظی. چ ۲، تهران، پژوهشگاه فرهنگ

- و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳، [بی‌نام]، نامه فرهنگ (ویژه هرمنوتیک)، دوره ۳، س ۱۵، ش ۴، ش.مس ۵۸ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۹۸.
۳۵. «در نقد ادب / حیف ترجمه برای متن در نقد ادب»، محمد مندور، ترجمه علی شریعتی، با مقدمه غلامحسین یوسفی، مشهد، کتابفروشی امیرکبیر، ۱۳۴۶، انتقاد کتاب، دوره ۴، ش ۳ (آبان و آذر ۱۳۴۷)، ص ۲۰-۱۷.
۳۶. «دستگاه‌های فلسفی»، آندره کرسون، ترجمه رحیمی موقر، تبریز [بی‌ن]، ۱۳۴۵، راهنمای کتاب، س ۱۲، ش ۱۱ و ۱۲ (دی - اسفند ۱۳۴۸)، ص ۷۱۶-۷۱۳.
۳۷. «دنیای سال ۲۰۰۰»، فریتس باده، ترجمه شریف لنکرانی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۷، راهنمای کتاب، س ۱۲، ش ۱ و ۲ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۸)، ص ۴۸-۴۶.
۳۸. «دنیای شگفت/نگیز نو»، آلدوس هاکسلی، ترجمه حکمت‌الله صباغی و حسن کاویار. تهران، کارگاه هنر، ۱۳۶۶، نامه فرهنگ (ویژه علم و دین)، س ۴، ش ۱، ش.مس ۱۳ (بهار ۱۳۷۳)، ص ۱۸۷-۱۸۵.
۳۹. «رساله در اصول علم انسانی»، جرج بارکلی، ترجمه منوچهر بزرگمهر (با مقدمه یحیی مهدوی و هدیه کتاب به دانشگاه). تهران، دانشگاه، ۱۳۴۵، راهنمای کتاب، س ۱۰، ش ۱ (اردیبهشت ۱۳۴۶)، ص ۴۰-۳۶.
۴۰. «رسائل قیصری»، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی (بحث ولایت در آثار قیصری). تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۵۷، نشر دانش، س ۱، ش ۵ و ۶ (مرداد-آبان ۱۳۶۰)، ص ۴۸-۴.
- «زرتشت نیچه کیست؟» ← «چنین گفت زرتشت»
۴۱. «ژنرال در لایرنت»، گابریل گارسیا مارکز، ترجمه رضا فلسفی.

تهران، سروش، ۱۳۶۹، (بی‌نام)، نامه فرهنگ (ویژه بحران هویت باطن بحران‌های معاصر)، س ۳، ش ۱، ش.مس ۹ (بهار ۱۳۷۲)، ص ۲۰۶.

۴۲. «سایکوسیرنیتیک»، روان‌شناسی خلاقیت، ماکسول مالتز، ترجمه مهدی قراچه‌داغی. تهران، شباهنگ، ۱۳۷۴، نامه فرهنگ (ویژه خلاقیت و فرهنگ)، س ۶، ش ۲، ش.مس ۲۲ (تابستان ۱۳۷۵)، ص ۱۹۵-۱۹۴.

۴۳. «سرگستگی نشانه‌ها» (نمونه‌هایی از نقد پسامدرن: بودریار، لیوتار، واتیمو، دلوز، هارت نگری، کریستوا، بلانشو، بارت، فوکو، گتاری، دریدا) گزینش و ویرایش مانی حقیقی. تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴. نامه فرهنگ (ویژه کارآمدی و فرهنگ)، س ۷، ش ۲، ش.مس ۲۶ (تابستان ۱۳۷۴)، ص ۲۰۰.

۴۴. «سیاست میان ملت‌ها»، تجدید نظر کنت تامپسون، ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴، نامه فرهنگ (ویژه ارتباطات و روابط بین‌الملل)، س ۵، ش ۳، ش.مس ۱۹ (پاییز ۱۳۷۴)، ص ۲۰۹-۲۰۶.

۴۵. «السیره الفلسفیه»، محمدبن زکریای رازی، تصحیح پول کراوس، ترجمه عباس اقبال، به انضمام شرح احوال و آثار و افکار، مهدی محقق. طهران، [کمیسیون ملی یونسکو]، ۱۳۴۳، انتقاد کتاب، دوره ۳، ش ۲ (مرداد و شهریور ۱۳۴۴)، ص ۲۸-۲۴.

۴۶. «سیر فلسفه در جهان اسلام»، ماجد فخری، ترجمه زیر نظر نصرالله بورجوادی. تهران، مرکز نشر دانش‌گاهی، ۱۳۷۲، (بی‌نام)، نامه فرهنگ (ویژه عدالت و آزادی)، س ۳، ش ۲ و ۳، ش.مس ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۱۸۲-۱۷۸.

۴۷. «شرق‌شناسی»، ادوارد سعید، ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و تمدن اسلامی)، س ۳، ش ۴، ش.مس ۱۲ (زمستان ۱۳۷۲)، ص ۱۸۵ - ۱۷۸؛ ضمیمه درباره غرب، چ ۱، ص ۱۱۵-۱۰۱؛ ویراست دوم، ص ۵۵-۷۰.

«ضرورت شناخت ماهیت علوم انسانی» ← «آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی»

۴۸. «طاعون»، آبر کامو، ترجمه رضا سیدحسینی با مقدمه مصطفی رحیمی. طهران، [نیل]، ۱۳۴۵، انتقاد کتاب، دوره ۳، ش ۱۲ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۶)، ص ۲۹-۳۱.

۴۹. «علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن»، احسان نراقی، [تهران]، [دانشگاه، ۱۳۴۴]، انتقاد کتاب، دوره ۳، ش ۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۵)، ص ۲۱-۲۵.

۵۰. «غربت غرب»، احسان نراقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳، راهنمای کتاب، س ۱۸، ش ۴-۶ (تیر - شهریور ۱۳۵۴)، ص ۳۳۰-۳۲۴؛ ضمیمه کتاب غربت غرب. چ ۴، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، رقی، ص ۱۹۴-۱۹۱.

۵۱. «فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه»، ابوالحسن شعرانی (نظری به...)، [بی‌م]، چاپخانه دانش، [بی‌تا]، خردنامه صدرا، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۷)؛ ضمیمه فلسفه تطبیقی، ص ۱۶۷-۱۷۲. در ص.ع. نسخه رویت شده که مصنف آن را به «وزیر دانشمند معارف جناب آقای حکمت» تقدیم کرده است، تاریخ ۱۲ شهریور ۱۳۷۶ [۱۳] دارد. این نسخه جزو مجموعه هدایی حکمت به دانشگاه است که در کتابخانه مرکزی نگهداری می‌شود.

۵۲. «فلسفه نظری (ج ۱ و ۲)» گروه مترجمان. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، راهنمای کتاب، س ۱۰، ش ۴ (آبان ۱۳۴۶)، ص ۳۷۳-۳۷۱.

۵۳. «فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی»، مهدی محقق. تهران، انجمن

آثار ملی، ۱۳۴۹، فرهنگ و زندگی (ویژه فرهنگ ایران) ش ۶، [شهریور ۱۳۵۰]، ص ۱۶۵-۱۶۱؛ در: زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری اردکانی، ص ۱۶۵-۱۷۵.

۵۴. «کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی» (طرح بعضی مسائل درباره توسعه در حاشیه فصلی از کتاب...)، حسین کاجی، نامه فرهنگ (ویژه گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۲، ش.مس ۴۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۱۸۸-۱۹۵؛ در: ما و راه دشوار تجدد، ص ۹۹-۱۱۸.

«گامی در راه شناخت افلوطین» ← «درآمدی بر فلسفه افلوطین»

۵۵. «المبدأ و المعاد»، صدرالذین محمد بن ابراهیم الشیرازی، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴؛ جاویدان خرد، س ۲، ش ۲ (پاییز ۱۳۵۵)، ص ۶۲-۷۰.

۵۶. «مجموعه آثار فارسی سهروردی»، تهران، انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه، س ۱۷، ش ۴ و ۳، ش.مس ۷۲ و ۷۳ (فروردین و تیر ۱۳۴۹)، ص ۳۶۵-۳۷۱؛ در: منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام حسن سیدعرب. تهران، انتشارات شفیع، ۱۳۷۸، رقعی، ص ۳۸-۳۳.

۵۷. «مدرنیته و اندیشه انتقادی»، بابک احمدی. تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ و روابط بین‌الملل)، س ۴، ش ۲ و ۳، ش.مس ۱۴ و ۱۵ (تابستان و پائیز ۱۳۷۳)، ص ۱۸۹-۱۸۶.

۵۸. «معارف اسلامی در جهان معاصر»، سیدحسین نصر. تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸، راهنمای کتاب، س ۱۳، ش ۴ و ۳ (خرداد و تیر ۱۳۴۹)، ص ۲۹۵-۲۹۲. «مفاتیح الغیب» ← «تفسیر کبیر امام فخر رازی»

۵۹. «مکتب تفکیک» (کیهان فرهنگی (ویژه مکتب تفکیک)، س ۹، ش ۱۲، اسفند ۱۳۷۲)، محمدرضا حکیمی (خواندنی‌ترین کتاب)، بینات، س ۱۰، ش ۴۳، ش.مس ۳۹ و ۴۰ (پاییز و زمستان ۱۳۷۲)، ص ۳۶۰-۳۵۷: تاریخ و فرهنگ معاصر، س ۳، ش ۴۳، ش.مس ۱۲ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۳)، ص ۲۶۵-۲۶۶: نامه فرهنگ، ش ۱۷، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶-۱۶۵.
۶۰. «مگر این پنج روزه» (سعدی آخرالزمان) بازخوانی انتقادی مقدمه گلستان سعدی، ناصرپور پیرار. تهران، کارنگ، ۱۳۷۶، نامه فرهنگ (ویژه تبادل و تهاجم فرهنگی)، س ۸، ش ۱، ش.مس ۲۹ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۱۹۹-۱۹۶.
۶۱. «منادولوزی»، لایب نیتس، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی، ۱۳۷۵، نامه فرهنگ (ویژه فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی)، س ۷، ش ۱، ش.مس ۲۵ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۹۵.
۶۲. «ناسیونالیسم در ایران»، ریچارد کاتم، ترجمه فرشته سالک. تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۱، نامه فرهنگ (ویژه عدالت و آزادی)، س ۳، ش ۳ و ۲، ش.مس ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۱۷۴-۱۷۱.
۶۳. «نامه‌های بهار»، به کوشش علی میرانصاری. تهران، سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۹، [بی نام]، نامه فرهنگ (ویژه گفتگوی تمدن‌ها)، دوره ۳، س ۱۱، ش ۲، ش.مس ۴۰ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۲۰۱.
۶۴. «نگاهی به پدیده گسست نسل‌ها» (مجموعه مقاله) به‌اهتمام علی‌اکبر علیخانی. تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی و دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت کشور،؟، نامه فرهنگ (ویژه پیوستگی و گسستگی فرهنگی) دوره ۳، س ۱۴، ش ۲، ش.مس ۵۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۸۱-۱۸۰.

- ۶۵ «ننه دلاور و فرزندان او» (گزارش جنگ‌های سی ساله)، برتولت برشت، ترجمه مصطفی رحیمی و مسیح ایزدپناه، تهران، ایرانمهر ۱۳۴۵، /تقداد کتاب، دوره ۳، ش ۹ (مهر و آبان ۱۳۴۵)، ص ۲۴-۲۰.
- ۶۶ «هنر عشق ورزیدن»، اریک فروم، ترجمه پوری سلطانی. تهران، مروارید، ۱۳۴۷، راهنمای کتاب، س ۱۱، ش ۸ (آبان و آذر ۱۳۴۷)، ص ۴۶۴-۴۷۰.
- ۶۷ «هیدگر و تاریخ هستی»، بابک احمدی. تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱، [بی‌نام]، نامه فرهنگ (ویژه آموزش و پرورش و فرهنگ)، دوره ۳، س ۱۲، ش ۳، ش.مس ۴۵ (پاییز ۱۳۸۱)، ص ۱۹۵-۱۹۸.
- ۶۸ «یک حرف از هزاران» (درباره برخی از مسائل فرهنگی و هنری و مذهبی با بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی آثار)، حسن حبیبی. تهران، /اطلاعات، ۱۳۷۷، [بی‌نام و موجز]، نامه فرهنگ (ویژه فلسفه اسلامی)، دوره ۳، س ۹، [بی‌ش]، ش.مس ۳۱ (پاییز ۱۳۷۸)، ص ۲۰۳.
- ۶۹ «یونانیان و بربرها»، امیرمهدی بدیع (ج ۲)، انتشارات پایو (Payot)، ۱۹۶۶، راهنمای کتاب، س ۹، ش ۶ (اسفند ۱۳۴۵)، ص ۶۱۷-۶۲۳.

هـ ترجمه:

الف) کتاب

۱. چند نامه به دوست آلمانی (با مقدمه مفصل درباره افکار و آثار کامو، ص ۴۳-۱)، آلبر کامو. تهران، نیل، ۱۳۴۷، رقعی، ۹۴ ص؛ ج ۲ (با مقدمه جدید و مقدمه سابق)، تهران، حوزه هنری، ۱۳۷۲، رقعی، ۹۹ ص؛ یک نامه [(نامه اول)] از کتاب چند نامه به دوست آلمانی، در: انتقاد کتاب، دوره ۳، ش ۱۲ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۶)، ص ۲۱-۱۶.

۲. فلسفه چیست؟ هیدگر، در: ضمیمه فلسفه در قرن بیستم، ژان لاگوست، ص ۲۲۱-۲۰۲.

۳. فلسفه در قرن بیستم، ژان لاگوست (با ضمائیم: ۱. نتایج پراگماتیسم (صورتی از تاریخ‌انگاری جدید)، ر. رورتی؛ ۲. نکاتی در باب هرمنوتیک (زندآگاهی)، گادامر؛ ۳. فلسفه چیست؟ هیدگر). تهران، سمت، ۱۳۷۵، وزیری، ۲۳۶ ص؛ ج ۲، ۱۳۷۶؛ فصلی از کتاب تحت عنوان «جان رولز و تئوری عدالت»، ترجمه عبدالعزیز غریب (اسم مستعار)، نامه فرهنگ، س ۳، ش ۲ و ۳، ش. مس ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۵۳-۵۰؛ در: فلسفه در قرن بیستم، ص ۱۷۴-۱۷۱. (← بخش زب. شمس، سیامک: فلسفه در قرن بیستم)

(ب) مقاله

۱. «ابن سینا»، A.M.Goichon، در: *دانشنامه ایران و اسلام*، زیر نظر احسان یارشاطر (جزوه ۴ و ۵). طهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، ص ۶۴۲-۶۵۳
۲. «تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام» هانری کربن (فصل اول کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی Histoire de la Philosophie Islamique*، معارف اسلامی، ش ۱۱ (خرداد ۱۳۴۹)، ص ۱۹-۲۶، به صورت جزوه‌ای مستقل توسط نهضت زنان مسلمان؛ در: مقالات هانری کربن (مجموعه مقالات به زبان فارسی)، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی. تهران، حقیقت، ۱۳۸۴، رقعی، ص ۲۴۸-۲۳۳؛ اطلاعات، ش ۲۳۶۷۶ (شنبه ۲۴ تیر ۱۳۸۵)، ص ۶
۳. تفکر هندی و علم غربی، داریوش شایگان، در: *بتهای ذهنی و خاطره ازل*، تهران: امیرکبیر [با همکاری مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها]، ۱۳۵۵، رقعی، ص ۷۶-۶۱، چ ۳، ایضاً، ۱۳۷۹.
۴. «جان رولز و تئوری عدالت»، ژان لاکوست، عبدالعزیز غریب (اسم مستعار) *فلسفه در قرن بیستم*، ص ۱۷۷-۱۷۱؛ *نامه فرهنگ (ویژه عدالت و آزادی)*، س ۳، ش ۲ و ۳، ش. مس ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پاییز ۱۳۷۲)، ص ۵۳-۵۰.
۵. «خصوصیات روانی - اجتماعی جوانان امروز و کوشش‌های فعلی تعلیم و تربیت»^۱، بودان سوکودولسکی Bohdan Sacodolski، *نامه علوم اجتماعی*، دوره ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۵۴)، ص ۸۹-۱۰۲.

۱. بخشی از سخنرانی سوکودولسکی رئیس «مؤسسه تعلیم و تربیت» ورشو، در کنفرانس تعلیم و تربیت یونسکو، پاریس ۱۹۶۴.

ع «کی‌یر کگارد کیست؟»، کارل یاسپرس (خطابه‌ای است که در مجلس بزرگداشت کی‌یر کگارد، آوریل ۱۹۶۶ در پاریس به مباشرت یونسکو ایراد شده و ژان هرش آن را به فرانسه ترجمه کرده است)، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه)، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)، ص ۱۰۴-۹۳؛ در: مبانی نظری تمدن غربی، ص ۱۳۴-۱۲۱؛ تمدن و تفکر غربی، ص ۱۲۱-۱۱۱؛ در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل و دیگران، ترجمه رضا داوری اردکانی و دیگران. تهران، هرمس، ۱۳۷۸، رقعی، ص ۱۸۷-۱۹۷؛ ترجمه عربی، در: *الفکر العربی والحضاره الغربیه*، ص ۱۴۵-۱۵۹.

۷. «فارابی»، ر. والتزر R. Walzer (از دائرة المعارف اسلامی)، در: *ابونصر*

فارابی. تهران، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه، ۱۳۵۴، وزیری، (قسمت دوم، ضمایم)، ص ۱۴۴-۱۳۴؛ به صورت رساله‌ای مستقل به نام احوال و افکار فارابی (به انضمام فهرست آثار فارابی (خطی و عکسی) در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه، به کوشش محمد شیروانی). [تهران، کتابخانه مرکز و مرکز اسناد دانشگاه، ۱۳۵۳]، رقعی، ص ۱۸-۱؛ ضمیمه *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۰۱؛ ج ۳، ص ۹۱-۷۴؛ ج ۴، ص ۱۵۱-۱۳۷.

۸. «مقدمه پروفیسور محمد ارکون استاد دانشگاه پاریس بر کتاب *جاویدان*

خرد»، در: *جاویدان خرد*، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، به اهتمام بهروز ثروتی. تهران، مؤسسه معالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، وزیری، ص سه - بیت و هفت؛ در: *نامه فرهنگ (ویژه اخلاق و فرهنگ)*، دوره ۳، س ۱۴، ش ۳، ش.مس ۵۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۱۶۵-۱۵۴؛ در: *زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری اردکانی*، ص ۲۱۰-۱۷۷.

۹. «نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر غربی»، فرناند برونر (گفتاری که استاد فلسفه دانشگاه نوشاتل در تاریخ ۱۳ دسامبر ۱۹۷۰ در دانشگاه کلکته و ۴ ژانویه ۱۹۷۱ در دانشکده ادبیات و علوم انسانی ایراد کرده است)، کتاب *الفبا* (ج ۵)، به همت غلامحسین ساعدی. تهران، امیرکبیر، [بی تا]، وزیری، ص ۱۱۸-۱۰۷؛ در: مبانی نظری تمدن غربی، ص ۵۲۷-۵؛ تمدن و تفکر غربی، ص ۳۳-۱۷؛ ترجمه عربی، *الفکر الغربی و الحضاره الغربیه*، ص ۳۸-۱۵.
۱۰. «نکاتی در باب هرمنوتیک» (زندآگاهی)، گادامر، در *ضمیمه کتاب فلسفه در قرن بیستم*، ص ۲۰۱-۱۹۳.

۱۱. «یافته‌های فلسفی در تفسیر کبیر [امام] فخرالدین رازی»، روزه آرنالدز R. Arnaldez (ترجمه و تلخیص)، معارف (ویژه‌نامه فخرالدین رازی)، دوره ۳، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۵)، ص ۳۱۸-۳۱۲؛ *گلستان قرآن*، دوره جدید، س ۸۹، ش ۱۳۳ (آبان ۱۳۸۰)، ص ۴۱-۳۹.

(و) باهتمام

- مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن سینا (۷-۲ اسفند ۱۳۵۹) [تهران]، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، [بی تا]، رقعی، ۳۹۸ ص.

ز) شرح احوال و افکار و نقد آثار

الف - کتاب

۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری اردکانی (ج ۵۸)
(مشمول بر: پیشگفتار، مهدی محقق؛ ۱. سفری خاموش میان حرف و سکوت
(گفتگو: امید قنبری)؛ ۲. از فلسفه چه می‌توان آموخت؟ رضا داوری اردکانی؛ ۳.
هیدگر و گشایش راه تفکر آینده، رضا داوری اردکانی؛ ۴. مقدمه بر فیلسوف ری،
رضا داوری اردکانی؛ ۵. مقدمه بر جاویدان خرد، نوشته محمد ارکون، ترجمه رضا
داوری اردکانی؛ ۶. کارنامه (مختصر کتاب‌شناسی)؛ ۷. اسناد و عکس‌ها).
تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دی ۱۳۸۳، رقعی، ۲۳۷ ص.

ب - مقاله

۱. آشوری، داریوش: «اسطوره فلسفه در میان ما» (بازدید از احمد فردید و
نظریه غربزدگی)، سایت نیلگون، فروردین ۱۳۸۳ (در روزنامه/یران با حذف
بعضی از قسمت‌ها در شماره‌های ۲ و ۳ و ۷ مهر ۱۳۸۳ چاپ شده است).
۲. آلوستانی مفرد، محسن: «واکاوی اندیشه‌های اصحاب حکمت معنوی»
(مطالعه موردی دکتر داوری، مرحوم [محمد] مددپور)، رسالت، (۱۰ مهر ۱۳۸۶)،

ص ۱۸.

۳. اذکایی، پرویز: «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی»، هنر و مردم، س ۱۴، ش. مس ۱۶۹-۱۷۰ (آبان و آذر ۱۳۵۵)، ص ۱۰۴-۱۰۶.

۴. ارشاد، محمدرضا: فقط به پرسش می‌اندیشم (نگاهی به اندیشه‌های دکتر داوری در باب سنت)، خردنامه همشهری، ش ۵ (مرداد ۱۳۸۵)، ص ۳۲-۳۳.
۵. اسعدی، محمود: دکتر رضا داوری اردکانی، در: چهره‌های ماندگار (بزرگداشت مقام علمی و فرهنگی مشاهیر معاصر ایران) تهران، نشر زمان، ۱۳۸۲، رحلی، ص ۱۱۰-۱۱۳.

۶. افتاده‌حال، ایرج: «کشتی نشسته یا کشتی شکسته؟»، کیهان فرهنگی، ش ۱۰، ۱۳۷۲، ص ۵۸-۵۹.

۷. بروجردی، مهرداد: بحث‌های پس از دوران انقلاب، در: روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه روز، رقی ۲۴۱-۲۵۵.

۸. پدram، مسعود: «چالش فلسفی مدرنیته»، در: روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب. تهران، گام نو، ۱۳۸۲، رقی، ص ۷۶-۱۰۷.

۹. جباری، اکبر: «ایستاده در باد»: (تأملی بر کتاب فلسفه، سیاست و خشونت)، ایران، (۲۹ اردیبهشت ۱۳۸۶)، ص ۱۰؛ ایضاً، (۳۰ اردیبهشت ۱۳۸۶)، ص ۱۰.

۱۰. جباری، اکبر: «متفکری در زمانه عسرت» (نگاهی به کتاب شاعران در زمانه عسرت)، ایران، (۸ آذر ۱۳۸۵)، ص ۱۰.

۱۱. جوزی، محمد رضا: «رو در روی یک نویسنده فلسفی» (نقد کتاب مقام فلسفه در دوره ایران اسلامی)، بنیاد، س ۱، ش ۹ (آذر ۱۳۵۶)، ص ۵۶-۶۲.

۱۲. خسروی، شمس، انسان، همان است که می‌اندیشد (بزرگداشت دکتر

رضا داوری اردکانی در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، کیهان، ش ۱۸۱۵۲ (شنبه ۳ بهمن ۱۳۸۳)، ص ۹.

۱۳. داورزن، احمد: «تحقق فلسفه یعنی زندگی» (گزارش مراسم تجلیل از رضا داوری، شرق، ۱۳۸۳/۱۱/۵).

۱۴. ذاکری، عبدالحسین: «تأملی در غرب‌شناسی رضا داوری اردکانی»، *ایران*، (۱۱ و ۱۳ و ۱۷ آبان ۱۳۷۷).

۱۵. راعی، سعید: شاگرد خلف فردید (به مناسبت اعلام تعطیلی نشریه «نامه فرهنگ» از سوی رضا داوری)، سرمایه، ش ۱۸۰ (شنبه ۳۰ اردیبهشت ۱۳۸۵)، ص؟.

۱۶. زارع، محمد: بازخوانی یک اثر، ما و فلسفه غرب، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، س ۱۰، ش ۱-۳ (آبان - دی ۱۳۸۵)، ص ۱۰۷-۱۰۴.

۱۷. زارع، محمد: «نظریه تجدد ایرانی به روایت داوری» (بررسی کتاب‌های: *رساله در باب سنت و تجدد و ما و راه دشوار تجدد*)، *ایران*، س ۱۱، ش ۳۲۸۶ (چهارشنبه ۲۷ مهر ۱۳۸۴)، ص ۱۰؛ ادامه آن به نام: «سایه سنگین «بی‌تاریخی» بر طریق تفکر، ایضاً، س ۱۱، ش ۳۲۸۷ (پنجشنبه ۲۸ مهر ۱۳۸۴)، ص ۱۰.

«سایه سنگین «بی‌تاریخی» بر طریق تفکر» ← زارع، محمد: «نظریه تجدد ایرانی به روایت داوری»

۱۸. سروش، عبدالکریم^۱: شیر و شکر، شهروند امروز، س ۲، ش ۴۰، ش.

۱. جناب آقای سروش نسبت به تفکری از نسخ تفکر صاحب تذکره لطفی خاص داشته و دارند، اما این لطف را به مصداق:

تو با این لطف طبع و دلربائی چنین سنگین دل و سرکش چرائی؟
لذا خواننده محترم می‌تواند به آثار آن معظم له ارجاع فرماید که در اینجا از فهرست آن به

- مس ۷۱ (یکشنبه ۱۲ اسفند ۱۳۸۶)، ص ۱۰۸-۱۰۷.
۱۹. شریفی، «داوری با دکتر داوری» [بزرگداشت رضا داوری اردکانی]، خراسان، ۸۳/۱۱/۶.
۲۰. شمس، سیامک: «فلسفه در قرن بیستم، ژان لاکوست»، سوره، دوره جدید، ش ۳، ش.مس ۷۲ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۷۵-۱۷۳.
۲۱. شهدادی، هرمز: «خرد پتیاره و عسرت مرادزدگی» (نقد کتاب شاعران در زمانه عسرت، نگین، س ۷، ش ۷۰ (دی ۱۳۵۰)، ص ۱۷-۱۵. (بخش ب. جوابی به مقاله خرد پتیاره).
۲۲. طاهری، امیر، ایران: «التفاصيل الصراع بين مدرستين للتفكير»، الشرق الاوسط، ۳ مارس ۲۰۰۶.
۲۳. طاهری، امیر، «خلط و تشویش فی معرفة الغرب عن الاسلام»، الشرق الاوسط، ۷ دسامبر ۲۰۰۱.
۲۴. طاهری، امیر، «ساعت ایران.....اینها تطلق جرس التنبيه اولاً»، الشرق الاوسط، ۱۰ فبرایر ۲۰۰۶.
۲۵. طاهری، محمدرضا: «فرار از سطحی‌نگری» (نقد و بررسی کتاب فرهنگ، خرد و آزادی)، ابرار، ش ۳۳۵۲ (دوشنبه ۲۳ خرداد ۱۳۷۹)، ص ۶.
۲۶. طباطبایی، سیدجواد: «سنت، مدرنیته، پست‌مدرن» (مصاحبه‌کننده: اکبر گنجی)، راه نو، س ۱، ش ۸ (۲۳ خرداد ۱۳۷۷)، ص ۱۸-۲۴.
۲۷. عالی‌نژاد، محمدسعید: نقد کتاب فلسفه، سیاست و خشونت، کتاب ماه فلسفه، س ۱، ش ۳ (آذر ۱۳۸۶)، ص ۲۸-۳۷. (← بخش ب. کاش می‌توانستیم

چشمها را بشوئیم)

۲۸. علی اکبری، معصومه: «تعلیق میان تفکر دینی و تفکر غرب» (نقد و بررسی کتاب فرهنگ، خرد و آزادی)، جهان کتاب، ش ۱۱۵-۱۱۸ (دی و بهمن ۱۳۷۹)، ص ۱۶-۱۷.

۲۹. غفاریان، متین: «ریشه در آب نیست - رضا داوری و فلسفیدن درباره علم» (نقد و بررسی کتاب درباره علم)، نقطه (ضمیمه روزنامه جام جم)، ش ۸ (پنجشنبه ۲۰ مهر ۱۳۸۵)، ص ۸-۱۰.

۳۰. «فیلسوف زندگی» (گزارش از مراسم بزرگداشت دکتر داوری)، همشهری، ۱۳۸۳/۱۱/۷.

۳۱. قوچانی، محمد: «بنیانهای فکری ستیز در گروههای سیاسی ایران» [جریان شناختی تطبیقی، بررسی گروهها و جریانهای سیاسی پس از انقلاب (۲)...]، خرداد، س ۱، ش ۱۳ (شنبه ۲۸ آذر ۱۳۷۷)، ص ۷.

۳۲. کاجی، حسین: «بحران و پایان غرب از دیدگاه داوری»، در: کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی (بررسی آراء و افکار علی شریعتی، داریوش شایگان، رضا داوری اردکانی، سید محمد خاتمی، عبدالکریم سروش، جواد طباطبایی و صادق زیباکلام). تهران، روزنه، ۱۳۷۸، وزیری، ص ۱۲۳-۱۰۳. (بخش د. کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی)

۳۳. گنجی، اکبر: غرب ستیزی و دینداری و...؟ کیهان فرهنگی، س ۳، ش ۵، ۱۳۶۵، ص ۱۱-۱۶.

۳۴. —. فلسفه تاریخ هگل، کیهان فرهنگی، س ۴، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۶۶)، ص ۱۰-۱۴.

۳۵. مروار، محمد: هویت ایرانی در اندیشه رضا داوری اردکانی، مطاعات ملی

(ویژه روشنفکران ایرانی و هویت)، س ۵، ش ۴، ش. مس. ۲۰، ۱۳۸۳، ص ۳۱-۵۴.

۳۶. معظمی، علی: «تمدن و تفکر غربی»، همشهری، (۳۱ خرداد ۱۳۸۱)؛ پل فیروزه، ۲، ۱۳۸۱.

۳۷. منوچهر (نام مستعار)، «وضع کنونی تفکر در ایران»، سروش، س ۱، ش ۲۸ (شنبه ۱۹ آبان ۱۳۵۸)، ص ۶۴-۶۵.

۳۸. نصری، عبدالله: «داوری و حوالت تاریخی تجدّد»، در: رویارویی با تجدّد (ج ۲). تهران، نشر علم، ۱۳۸۶، رقی، ص ۲۵۹-۳۲۲.

۳۹. نقد کتاب فلسفه، سیاست و خشونت، ایران، ش ۳۸۴۹ (۹ دی ۱۳۸۶)، ص ۱۰.

۴۰. نوروزی چالکی، عبدالرضا: در پاسخ به مقاله دکتر رضا داوری: سیاست علم‌سنجی: آیا بالاتر رفتن رتبه علمی در ISI توهم توسعه علمی را تداعی می‌کند؟ ایران، ش ۳۷۳۸ (۲۵ شهریور ۱۳۸۶) ص ۱۰.

۴۱. وحدت، فرزین: «داوری اردکانی: جهش از وجود به حق»، در: رویارویی فکری/ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران، ققنوس، ۱۳۸۲، رقی، ص ۲۶۸-۲۸۵.

۴۲. —: دو شاخه گفتمان انقلاب (در باب مباحثه داوری و سروش)، شهروند امروز، س ۲، ش ۳۰، ش. مس ۶۱ (یکشنبه ۲ دی ۱۳۸۶)، ص ۸۳.

۴۳. «وفاداری و فلسفه»، ایران، س ۱۱، ش ۳۱۲۳ (پنجشنبه ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۴)، ص ۱۱.

۴۴. هاشمی، محمد منصور: «درگیرودار شناخت و ستیز»، در: هویت/اندیشان و میراث فکری/احمد فردید. تهران، کویر، ۱۳۸۳، رقی، ص ۱۹۹-۲۷۱.

ح) ترجمه کتب و مقالات به عربی و لاتینی

الف - عربی

کتاب‌ها:

۱. الفارابی فیلسوف الثقافة، تعریب عبدالرحمن العلوی، بیروت، دارالهادی للطباعة والنشر والتوزيع، ۲۰۰۷، وزیری، ۳۰۹ص.
۲. الفارابی مؤسس الفلسفة الإسلامية، تعریب عبد الرحمن العلوی، بیروت، دارالهادی للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۵ هـ ۲۰۰۴، وزیری، ۲۱۴ص.
۳. الفكر العربی والحضارة الغربیة، تعریب عبدالرحمن العلوی، بیروت، دارالهادی للطباعة والنشر والتوزيع ۱۴۲۵ هـ ۲۰۰۴، وزیری، ۱۷۷ص.
۴. نحن و وعورة طریق الحداثة، تعریب عبد الرحمن العلوی، بیروت، دارالهادی للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۸ هـ ۲۰۰۷، وزیری، ۳۵۴ص.
۵. التقليد والحداثة [(رسالة درباب سنت و تجدد)]، در: نحن و وعوه طریق الحداثة، ص ۱۴۷-۷.

مقالات

۱. صدر المتألهین و محاوره الفلسفه الحديثه، در: المآصدرا و الفلسفه

العالمیه المعاصره (بحوث مؤتمر الملاصدرا) (الایرانی - العربی جزیره کیش ۲۵-۲۹ اسفند ۱۳۷۹) طهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، وزیرى، ص ۲۱۸-۲۱۵.

۲. «الفلسفه والذیانه فی وجهه نظر الفارابی» - أبو نصر الفارابی فیلسوف الإسلام و المعلم الثانی، المستشاریه الثقافیه للجمهوریه الإسلامیه الإیرانیه بدمشق ۱۹۸۹.

ب - لاتینی

1. *A glance at the world of image islamic philosophy and occidental phenomenology*, edited by Amiateresa Tymieniecka, vol. 2, 2006, Springer.

2. *Can science dispense with religion*, edited by Mehdi Golshani, 1998, winter 2002.

3. "The Contemporary Philosophy of Iran", *National Interest*, pp. 159-262.

4. *Destin de l'homme dans la pensee islamique*, Diotima, revue de recherche philosophique, No. 7, 1979, publication de la societe hellenique des etudes philosophique.

5. *Farabi, Magister Secundus*, fondation de la philosophie islamique,

در: *أبونصر الفارابی فی الذکری الألفیه لوفاته ۹۵۰ میلادی* - تصدیر د. إبراهیم

مذکور - الطبعه الأولى - الناشر: الهيئه المصريه العامه للكتاب - تاریخ النشر:

۱۹۸۳/۰۱/۰۱ - قاهره ۱۹۸۳؛ ابونصر فارابی، تهران، کتابخانه مرکزی و مرکز

اسناد دانشگاه، ۱۳۵۴، وزیرى (قسم خطابه‌ها به زبان خارجی)، ص ۹۱۷.

6. "Is philosophy global or regional", Indian Philosophical Congress (Interim World Philosophy Congress), 15—18 december 2006, New Delhi, India, p. 68.
7. "The necessity for revising, the problem of transferring technology, adaptation and transfer of advanced technologies in Asia", Novosibisk, Publishing House SBRAS, 2002, pp. 71_75.
8. "Philosophy and culture, Spectrum Iran", Nr. 1, 14. Mai 2001, pp. 61_77.
9. "Pre—requisites of the occidentalisme, *Message of Thaqaalayn*", vol. 9, No. 1,2, spring and summer 2004.
10. "Relationship between religion and science", *Hikmat a quarterly*, vol. 1, No. 4, spring 1996, pp. 525_535.
11. "Science and Society", Science and Technology and the Future Development of Societies, International Workshop Proceedings, 2008, pp. 125-130.
12. "Science and Truth", in workshop science a gateway to understanding, Tehran, october 2007.
13. "The shared quest between islamic philosophy and modern phenomenology", in: *the passions of the soul in the metamorphosis of becoming*, edited by Amiateresa Tymieniecka, 2003, Kluwer academic Publishers.
14. "The status of philosophy in Iran", *Discourse* vol. 2, No. 4, spring 2001.02.05, pp. 77_97.







